Escritos em 1806, os dois grupos de aforismos de Schelling reunidos neste volume – *Aforismos para Introdução à Filosofia da Natureza* e *Aforismos sobre Filosofia da Natureza* – concentram em breves formulações o sumo de sua filosofia da natureza, a que o transformou no grande pensador do Romantismo. Ao lado de Fichte e de Hegel, Schelling é um dos arautos do idealismo alemão, e é precisamente com sua especulação filosófica acerca da natureza que ele tentará superar o hiato deixado por Kant entre sujeito e objeto, liberdade e necessidade.

Compreendendo o mundo natural como um todo vivo e orgânico, livre e espontâneo, onde a relação recíproca das forças opostas da matéria constitui seu processo infinito de auto-organização, Schelling, assim como Goethe em *A metamorfose das plantas*, se coloca radicalmente contrário à física mecanicista de seu tempo. Recuperar a saúde da natureza em sua unidade originária com o espírito é a tarefa suprema desta física especulativa. Antecipando novas teorias na física, na biologia, na medicina e na psicologia, ela se encontra muito próxima da tendência de unificação das ciências da atualidade, e aponta para a urgência da preocupação com o meio ambiente.

# Aforismos para Introdução à Filosofia da Natureza

e

# Aforismos sobre Filosofia da Natureza

PUC
RIO

*Reitor*
Pe. Jesus Hortal Sánchez, S.J.

*Vice-Reitor*
Pe. Josafá Carlos de Siqueira, S.J.

*Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos*
Prof. José Ricardo Bergmann

*Vice-Reitor para Assuntos Administrativos*
Prof. Luiz Carlos Scavarda do Carmo

*Vice-Reitor para Assuntos Comunitários*
Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

*Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento*
Pe. Francisco Ivern Simó, S.J.

*Decanos*
Profª Maria Clara Lucchetti Bingemer (CTCH)
Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)
Prof. Reinaldo Calixto de Campos (CTC)
Prof. Hilton Augusto Koch (CCBM)

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

UNIVERSIDADE FEDERAL
Biblioteca
Comunitária
S. CARLOS

# AFORISMOS PARA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DA NATUREZA

# E

# AFORISMOS SOBRE FILOSOFIA DA NATUREZA

Tradução e Introdução de Márcia C. F. Gonçalves

EDITORA PUC RIO

Edições Loyola

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

Aforismos para introdução à filosofia da natureza e aforismos sobre filosofia da natureza / Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ; tradução e introdução de Márcia C. F. Gonçalves – Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio : Loyola, 2010.

172 p. ; 21 cm

Inclui bibliografia

1. Filosofia da natureza. I Título. CDD: 113

**Conselho Editorial PUC-Rio:** Augusto Sampaio,
Cesar Romero Jacob,
Fernando Sá,
José Ricardo Bergmann,
Luiz Roberto Cunha,
Maria Clara Lucchetti Bingemer,
Miguel Pereira e
Reinaldo Calixto de Campos

**Capa:** José Antonio de Oliveira
**Diagramação:** Jéssica Cezar
**Revisão da tradução:** Marco Casanova
**Revisão de provas:** Débora Barros

**Editora PUC-Rio**
Rua Marquês de S. Vicente, 255 – Gávea
Projeto Comunicar, casa Editora
22453-900 Rio de Janeiro, RJ
T/F 55 21 3527 1760 / 55 21 3527 1838
**edpucrio@puc-rio.br**
**www.puc-rio.br/editorapucrio**

**Edições Loyola**
Rua 1822, 341 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP
T 55 11 3385-8500
F 55 11 2063 4275
**editorial@loyola.com.br**
**vendas@loyola.com.br**
**www.loyola.com.br**

*Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.*

ISBN 978-85-87926-70-8

© Editora PUC-Rio, Rio de Janeiro, Brasil, 2010.

ISBN 978-85-15-03676-9

© Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2010.

# Sumário

**Introdução** ..... 7
1. Algumas influências históricas ..... 9
2. O diálogo crítico com Fichte ..... 11
3. A dinâmica da natureza ..... 19
4. Matéria e força ..... 20
5. Potências e dimensões da matéria ..... 23
6. O conceito de organismo ..... 26
7. Fundamento para a filosofia da arte ..... 29

**Aforismos para Introdução à Filosofia da Natureza** .. 41
a) Sobre a unidade e a totalidade ..... 49
b) Sobre a razão como conhecimento do absoluto ..... 51
c) Sobre a indivisibilidade do conhecimento racional ou sobre a impossibilidade de abstrair ou de deduzir algo da ideia de absoluto ..... 54
d) Sobre o modo como a unidade é totalidade e a totalidade é unidade e sobre o eterno não ser do finito ..... 62
e) Sobre as diferenças de qualidade no universo ..... 77
Observações gerais a respeito da doutrina da relação do finito com o infinito ..... 90

**Aforismos sobre Filosofia da Natureza** ..... 109
Primeira Parte ou Parte Geral da Filosofia da Natureza ..... 111
a) Da essência da natureza, da efetividade das coisas, da matéria e do movimento ..... 111
Observação sobre o aforismo XXII, concernente à diferenciação entre proposições analíticas e sintéticas ..... 131
b) Da infinidade e liberdade da natureza mesma na singularidade e na ligação das coisas ..... 133

**Glossário** ..... 165

Cult. G193
Cult. S322a
ed. 1
Tombo. 251419

Data 07/06/2013
Proc. 3468/2012-36
Emp. 2371
Liv. Eunice M.L.O
R$ 41,52 (2o.)
N F 1752
Solic. Cech ICCFIL Reuni

# Introdução

**Márcia C. F. Gonçalves**

Exatamente pela forma hermética da linguagem dos *Aforismos sobre Filosofia da Natureza* aqui traduzidos, faz-se necessária esta Introdução, que tem por finalidade não apenas apresentar em linhas gerais o projeto schellinguiano de uma filosofia da natureza, mas também apontar alguns de seus traços fundamentais, como a relação entre matéria e espírito, a teoria das diferentes potências e dimensões da natureza e sua noção fundamental de organismo. Os dois grupos de Aforismos, escritos em 1806 e originalmente intitulados "*Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*" e "*Aphorismen über die Naturphilosophie*" (ou seja: o primeiro com a função de introduzir a filosofia da natureza e o segundo com a tarefa de descrevê-la) utilizam conceitos e descrevem teses amadurecidas por Schelling ao longo dos nove anos que antecederam esta publicação e representam uma espécie de resultado de uma profunda e complexa especulação filosófica acerca do papel propriamente dito da filosofia diante de um de seus problemas fundamentais: a relação do ser humano com o chamado mundo exterior. O texto encerra importantes referências críticas não apenas a figuras do pensamento científico, como também e principalmente a paradigmas do universo filosófico, nem sempre explicitados. Schelling vai traçando uma espécie de diagrama com ideias interconectadas, tal como um curioso quebra-cabeça holográfico, no qual cada uma das peças é a imagem fiel do todo. Essa totalidade que serve de fundo – o sistema propriamente chamado de filosofia da natureza – possui uma organicidade tão forte e coesa, que a forma fragmentada do aforismo não consegue enevoar. Contudo, o ritmo desses escritos pode causar ao leitor uma espécie de vertigem, especialmente pela sensação de que restam determinadas lacunas que só poderiam ser totalmente preenchidas com um conhecimento mais íntimo da ciência do século XIX. Esta Introdução não pretende, obviamente,

preencher essas lacunas, mesmo porque a leitura dos *Aforismos sobre Filosofia da Natureza* de Schelling certamente suscitará investigações futuras aos interessados em conhecer a obra de um filósofo ainda tão pouco estudado entre nós. Esta Introdução, bem como a empresa de traduzir os *Aforismos*, tem o objetivo de estimular o estudo da obra de Schelling e de sugerir sua atualidade especialmente em um momento da história em que o tema da natureza volta a ser não apenas interessante, mas dramaticamente urgente.

Estudos recentes mostram a proximidade da filosofia da natureza de Schelling com o espírito do pensamento ecológico atual. Além disso, o programa schellinguiano de uma física especulativa em reação à física mecanicista dominante em sua época se aproxima de uma importante vertente das ciências da natureza de nossa atualidade. Essa aproximação dá-se muito menos em relação à chamada física propriamente dita – já que a proposta de Schelling estende-se também à química e à biologia – e muito mais à tendência cada vez mais forte de uma unificação entre as ciências, capaz de mostrar, por exemplo, a conexão entre fenômenos bioquímicos e o funcionamento neurológico que influi no modo de sentir e pensar, ou mesmo a possibilidade de compreender o fenômeno da vida não mais apenas a partir de um desenvolvimento puramente linear, mas como um processo de auto-organização da própria matéria. O fato é que, apesar da sempre necessária contextualização histórica envolvida no estudo de qualquer pensamento do passado, a filosofia da natureza de Schelling tornou-se curiosamente atual nesse nosso tempo e poderá servir de inspiração para todos aqueles que acreditam não simplesmente em um progresso cego da ciência fundado no domínio egoísta do ser humano sobre o meio natural, mas antes na possibilidade ainda presente de encontrarmos um sentido menos predador de nossa espécie em meio à complexa cadeia de processos da natureza.

A proposta de Schelling não é a recusa radical a todo e qualquer antropocentrismo, já que aponta um lugar bastante elevado para o ser humano autoconsciente no desenvolvimento da natureza. Contudo, o processo da autoconsciência do homem – pelo qual a

filosofia também é responsável – não consiste na autoafirmação de um ser capaz de pensar-se independentemente do mundo, mas consegue, ao contrário, inserir nossa espécie em uma complexa história da natureza, ainda em pleno curso. Daí a importância de recuperar a tarefa filosófica radical inaugurada por Schelling de pensar a natureza em sua dinâmica própria.

Minha intenção é apresentar o conceito schellinguiano de natureza não a partir de uma definição desse conceito, mas segundo – e seguindo – um processo de desenvolvimento que contém em si mesmo uma dupla dimensão: histórica e propriamente conceitual.

## I. Algumas influências históricas

No lado do desenvolvimento histórico, é interessante reconhecer algumas influências de teorias filosóficas anteriores, que certamente remontam até a Grécia Antiga, em um inegável diálogo de Schelling com os filósofos jônicos e com Platão. A ideia medieval de uma alma do mundo, presente especialmente em Giordano Bruno (1548-1600), a teoria de Spinoza (1632-1677) sobre a substância absoluta e a tese de Leibniz (1646-1716) sobre a harmonia preestabelecida do mundo, assim como a concepção de Kant (1727-1804) da constituição da matéria, todas essas ideias são fontes de inspiração da teoria schellinguiana da natureza, que pretendo apresentar aqui como um movimento sistemático que parte do conceito de matéria e culmina na ideia de organismo. Inegável é, contudo, o diálogo de Schelling com a chamada ciência da natureza, especialmente a física e a química, já relativamente desenvolvidas no início do século XIX.

Como principais influências científicas sobre a filosofia da natureza de Schelling, destaco – para citar apenas alguns exemplos – as teorias de Lavoisier (1743-1794), a partir da segunda metade do século XVIII, sobre as composições do ar e da água e sobre os processos de combustão, fermentação e oxidação da matéria,[1] e a descoberta de Galvani (1737-1798), em 1791, acerca do efeito da eletricidade sobre o movimento dos corpos orgânicos, que não apenas tornava

possível pensar a transformação da energia química em elétrica, mas que levaria ao conceito do fluido elétrico como princípio vital que liga o corpo e o espírito. Esses dois cientistas abriram um espaço pioneiro para a relação científica entre os processos físicos, químicos e biológicos potencializada pela filosofia da natureza.

A intenção de Schelling é exatamente mostrar a interação dos fenômenos aparentemente ligados apenas à física com os outros campos ou dimensões da matéria. Por isso, ele constrói um pensamento capaz de estabelecer relações dialéticas entre magnetismo, gravidade, eletricidade, som, luz, calor e processos químicos. Ainda que aparentemente os fenômenos estudados por Schelling tenham seu campo de pesquisa nas ciências da física e química, é nas teorias de alguns médicos e biólogos de seu tempo, tais como o alemão Karl Friedrich von Kielmeyer (1765-1844), que Schelling encontra a inspiração científica para reforçar sua busca de uma síntese de todos os processos da natureza. Kielmeyer, mestre de Cuvier e fundador da anatomia comparada, com sua teoria sobre as três forças orgânicas fundamentais (sensibilidade, irritabilidade e reprodução), influenciou de forma inegável a concepção schellinguiana de organismo, especialmente a partir da ideia de "desenvolvimento" orgânico.[2]

Obviamente, o diálogo de Schelling com as ditas ciências da natureza mantém ao mesmo tempo uma posição crítica. O principal aspecto diferencial de sua *Naturphilosophie* (Filosofia da natureza) em relação a grande parte das teorias científicas dominantes consiste na ideia de uma "historicidade" da natureza, decorrente não simplesmente da diversidade existente, ao longo da história, do próprio pensamento humano (e científico) sobre a natureza, mas, ao contrário, de um processo de desenvolvimento imanente à própria natureza. Schelling concebe a natureza como um todo cujo desenvolvimento dá-se segundo uma dinâmica também histórica, de modo que, ao contrário do que possa imediatamente parecer, ela percorre um caminho próprio de autoformação no espaço e no tempo. E nós, seres humanos, livres e autoconscientes, somos não apenas parte ou fim último dessa sua história, mas principalmente o meio pelo qual ela finalmente se revela.

Nesse sentido, há para Schelling uma continuidade e mesmo uma relação necessária entre o mundo real da natureza e o mundo ideal do conhecimento. Ambos são como duas dimensões de um mesmo e único todo absoluto, com a diferença de que, no início, a ideia encontra-se – como já havia afirmado Leibniz – em uma espécie de "estado de sono da matéria", ou – como dirá propriamente Schelling – como "natureza inconsciente". A liberdade ou a autoconsciência humana constitui, assim, o completo despertar do sono da matéria. Essa liberdade, alcançada pelo advento histórico da razão que se sabe a si mesma, serve, então, como pressuposto e mesmo como condição de possibilidade para a construção de um pensamento especulativo sobre a natureza e, consequentemente, sobre o pensamento que envolve uma forma de projeção real da liberdade no mundo natural, na medida em que esse mundo se apresenta como "reflexo", "expressão" ou "reprodução" (no sentido da *Abbildung*)[3] da liberdade da autoprodução da ideia, que é absoluta.

## 2. O diálogo crítico com Fichte

Embora a filosofia de Schelling possa ser (e seja frequentemente) classificada em várias fases e com diferentes tendências, é como filósofo da natureza que ele pode e deve ser ainda hoje reconhecido como promotor de uma das mais interessantes revoluções no pensamento filosófico não apenas do século XIX. Antes de tudo, é preciso levar a sério o fato de o próprio Schelling ter em seu trabalho maduro sobre a *História da Filosofia Moderna* denominado o seu próprio sistema "filosofia da natureza". Em segundo lugar, é preciso considerar a criação de uma filosofia da natureza a partir da necessidade de Schelling de formar um sistema próprio, ou, mais especificamente, um sistema que o diferenciasse daqueles filósofos que o antecederam.

Talvez a principal tese da filosofia de Schelling – que atravessou no mínimo três décadas desde sua posição – consista na afirmação da indiferença entre ideal e real. Tudo parte, obviamente, da necessidade de superar a dicotomia deixada por Kant entre sensível e

inteligível ou entre intuição (*Anschauung*) e intelecto (*Intellektion*), uma meta perseguida também por Fichte, a quem Schelling inicialmente segue com entusiasmo, mas cuja solução vai cada vez mais se mostrando a ele como insuficiente, principalmente quando percebe a grande e insolúvel contradição presente na ideia fichtiana de um eu absoluto que se difere da natureza. É interessante lembrar que os primeiros trabalhos de Schelling, publicados entre 1794 e 1797,[4] são totalmente de inspiração fichtiana e dialogam diretamente com as questões colocadas pela filosofia crítica de Kant e pela *Wissenschaftslehre*.

Antes mesmo da publicação dessa obra principal de Fichte, Schelling já o admirava e o identificara como o autor do anônimo "*Reivindicação da liberdade de pensamento aos príncipes da Europa, que até hoje a reprimiram*" e do "*Contribuição à retificação do julgamento do público sobre a revolução francesa*", publicados ambos em 1793.[5] No ano seguinte a essas publicações, com apenas 19 anos, Schelling escreve "*Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral*", nitidamente inspirado nas ideias do já então professor da Universidade de Jena, ao qual faz questão de enviar seu escrito. Em contrapartida, Fichte envia-lhe a primeira versão impressa de seu "*Fundamento da doutrina geral da ciência*", à qual Schelling responde por meio do importante ensaio intitulado "*Do Eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*", publicado em 1795 e responsável pela ascensão do jovem filósofo. A admiração de Schelling por Fichte nessa época é claramente expressa em uma carta enviada a Hegel e datada de 6 de janeiro de 1795, especialmente em uma passagem que se tornou muito conhecida, principalmente por sua referência a Kant:

> Vivo presentemente na filosofia. A filosofia ainda não terminou. Kant deu os resultados: faltam ainda as premissas. E quem pode entender resultados sem premissas? (...) Fichte elevou a filosofia a um nível, diante do qual a maioria dos kantianos até hoje irá flutuar (...) Estou bastante feliz por ser um dos primeiros a saudar o novo herói, Fichte, na terra da verdade![6]

Apesar dessa tão entusiástica adesão inicial ao pensamento de Fichte, dois anos depois Schelling dá o primeiro passo para a construção de um complexo sistema que vai, pouco a pouco, não apenas afastá-lo de Fichte, mas também se mostrar como resposta para alguns dos principais problemas que ele então reconheceria como ainda não solucionados pelo idealismo fichtiano. Em um parágrafo da Introdução de sua obra de 1797 intitulada *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (*Ideias para uma filosofia da natureza*), ao qual deu o sugestivo título de "*Ueber die Probleme, die eine Philosophie der Natur zu lösen hat*" ("*Sobre os problemas que uma filosofia da natureza tem de resolver*"), Schelling formula pela primeira vez uma importante crítica contra o pensamento dito "reflexivo". É bem verdade que a expressão *Reflexion* só será utilizada na segunda edição dessa obra, em 1803, como substituição à expressão "*bloße Spekulation*" (mera especulação), presente ainda em 1797.[7] Contudo, é possível perceber em ambas as versões que sua crítica é diretamente endereçada a uma filosofia fundada na contradição posta pelo ser humano em sua relação com o mundo exterior: uma abstração entre *Gegenstand* e *Anschauung* (objeto e intuição), *Begriff* e *Bilde* (conceito e imagens) e, finalmente, uma contradição – posta pelo ser humano quando este se torna objeto de seu próprio saber – entre si e si mesmo (*sich selbst von sich selbst*). Essas contradições são, segundo Schelling, responsáveis ao mesmo tempo pelo surgimento da filosofia e por separar aquilo que, segundo ele, "a natureza sempre [man]teve unido". A descoberta de Schelling é a de que, sendo "apenas um *meio*, e não um *fim*" (nur *Mittel*, nicht *Zweck*), essa abstração posta pela reflexão pode e deve ser superada por uma filosofia que novamente resgate o princípio unificado e unificante da natureza.

Para reforçar seu argumento, Schelling afirma que originalmente (*ursprünglich*) não havia nenhum "abismo" (*Kluft*) entre o ser humano e o mundo, mas, ao contrário, existiria o que Schelling descreve como um "equilíbrio absoluto entre forças e consciência" (*ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtseins*). Por outro lado, foi graças à sua própria liberdade que esse ser, originalmente em unidade saudável com a natureza, perdeu seu estado de equilí-

brio, incorrendo nessa "doença" que é a reflexão. Mas é igualmente a liberdade humana que, segundo Schelling, possibilitará ao ser humano recuperar sua saúde.

Por esse breve, mas profundo, argumento de Schelling, podemos compreender que a primeira tarefa de sua filosofia da natureza não é mais perguntar pela "possibilidade" da filosofia ou mesmo pela "possibilidade da natureza e da experiência". A tarefa da filosofia da natureza é recuperar a saúde da própria natureza, sua unidade originária com o espírito, ou melhor: entre espírito e matéria. Para tanto, porém, é necessário compreender o mecanismo de oposição entre ambos:

> (...) durante a intuição não surge nenhuma dúvida sobre a realidade da intuição externa. Mas, então, vem o entendimento; começa a dividir (*zu theilen*), e divide até o infinito. Se a matéria fora de nós é efetivamente real, então ela tem que *consistir* em infinitas partes (*Theilen*). Se ela consiste em partes infinitamente múltiplas, então ela tem que ser composta (*zusammengesezt*) dessas partes. Só [que], para essa composição, nossa imaginação (*Einbildungskraft*)[8] tem apenas uma medida (*Maß*) finita. Assim, uma composição infinita tem que acontecer em um tempo finito. Ou a composição teve início em algum lugar, isto é, se há partes infinitas da matéria, então eu tenho (nesta divisão) que me deparar (*stoßen*) com a tal última parte. Só [que] eu sempre encontro de novo apenas corpos da mesma espécie (*gleichartige*) e nunca chego até a superfície; o real parece escapar, ou desaparecer sob a mão, e a matéria, base primeira de toda experiência, torna-se aquilo de mais inessencial (*das Wesenloste*) que conhecemos.[9]

O próximo passo de Schelling será mostrar que a matéria, ao contrário de ser sem essência (*wesenlos*), possui em si mesma forças imediatamente opostas cuja relação recíproca constitui o movimento que desencadeia um processo infinito de auto-organização:

> Mesmo na mera matéria organizada (*organisierten materie*) há vida; apenas uma vida de modo limitado. Esta ideia é tão antiga e manteve-se, até hoje, sob formas tão diversas – (nos tempos antigos

> afirmava-se que o mundo inteiro era perpassado por um princípio vivificante, chamado alma-do-mundo (*Weltseele*), a época posterior, de Leibniz, deu a cada planta sua alma) –, que se pode supor que existe algum fundamento desta crença natural dentro do próprio espírito humano. E é assim mesmo. A grande magia (*Zauber*) que cerca o problema da origem dos corpos organizados comove pelo fato de que nestas coisas necessidade e contingência são internamente unidas. Há *necessidade* porque sua existência (*Dasein*) – e não apenas sua forma (como na obra de arte) – já é *em conformidade a fins* (*zweckmäßig*). Há *contingência* porque essa conformidade a fins é efetiva apenas para uma essência (*Wesen*) que intui e reflete. Portanto, o espírito humano foi desde a Antiguidade conduzido à ideia de uma matéria auto-organizante (*einer sich selbst organisierenden Materie*) e – pelo fato de que a organização só é representável em relação a um espírito – a uma unificação originária do espírito e da matéria nessas coisas.[10]

Com essa tese da unidade entre *Geist* e *Materie*[11], o jovem Schelling prepara o terreno para a sua mais complexa ideia sobre a natureza, que consiste na teoria sobre suas potências, elaborada a partir de 1799 com o *Primeiro Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza* (*Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*), cuja mais imediata e grave consequência será o rompimento com o mentor Fichte.

Nas últimas correspondências entre os dois filósofos, antes de seu rompimento em 1801, o jovem professor de Jena justifica sua intenção de formular uma *Naturphilosophie* com base na ideia de que a consciência (ou Eu) é uma "potência" da natureza – uma "potência", por certo, superior, já que tem como pressuposto a própria natureza. A consciência só se revela como "potência superior" da natureza, contudo, segundo Schelling, na medida em que está desde sempre presente na natureza de modo potencial. Em outras palavras, a inconsciência da natureza tende necessariamente – segundo Schelling – a tornar-se consciência.

Diga-se aqui apenas de passagem que no diálogo que vai se intensificando até a polêmica irreconciliável, Schelling e Fichte acu-

sam-se respectivamente de subjetivismo e de realismo, acreditando o primeiro que o grande filósofo a quem tanto admirava reduzia a natureza a uma ínfima parte da consciência, negando-lhe definitivamente o aspecto de autonomia e mesmo de liberdade, enquanto o segundo temia que o jovem brilhante de quem reconhecia o talento filosófico recaísse, com sua ênfase sobre o ser, em um dogmatismo pré-kantiano.

E é de fato não apenas sobre o ser (*Sein*) ou sobre a essência (*Wesen*), tanto da natureza quanto da liberdade, que se debruça Schelling incansavelmente. Mas há de se distinguir, como diz ele próprio no *Freiheitsschrift*[12] (Escrito sobre a liberdade), entre "o ser na medida em que existe e esse mesmo ser na medida em que é fundamento da existência".[13] A busca do ser como fundamento (*Grund*) da existência conduz necessariamente não mais à abstração de um pensamento que divide espírito e natureza, real e ideal, necessidade e liberdade, nem tampouco a um dogmatismo pré-crítico que ignora o processo de desenvolvimento tanto do ser quanto do pensamento. Essa busca conduz Schelling, ao contrário, à ideia de devir (*Werden*) e ao devir da ideia:

> Filosofia nada mais é do que uma *doutrina da natureza de nosso espírito*. Daí em diante, todo o dogmatismo é invertido a partir de seu fundamento. Nós consideramos o sistema de nossas representações não em seu *ser* (*Seyn*), mas em seu *devir* (*Werden*). A filosofia torna-se *genética* (*wird genetisch*), ou seja, ela deixa toda a série necessária de nossas representações surgir e decorrer diante de nossos olhos. Daí em diante nenhuma separação há entre experiência e especulação. O sistema da natureza é concomitante ao sistema de nosso espírito.[14]

No *Primeiro Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza*, de 1799, Schelling observa que sua filosofia da natureza é também uma ontologia, na medida em que reinterpreta a ideia de ser não mais como algo "dado" (*vorhanden*) ou como um mero produto, mas, ao contrário, como "atividade absoluta" (*absolute Thätigkeit*):

> Ora, mas segundo concordância geral, a natureza mesma nada mais é do que a quintessência (*Inbegriff*) de *todo ser*. Seria, por conseguinte, impossível considerar a filosofia como algo incondicionado (*ein Unbedingtes*) se no próprio conceito de ser não fosse passível de descoberta (*entdekbar*) o traço oculto (*die verborgene Spur*) da liberdade. Por isso afirmamos: todo ser propriamente dito (na natureza) é apenas uma forma do mesmo ser, porém o *ser mesmo* é = atividade absoluta. (...) tudo o que na natureza *é* – e natureza enquanto quintessência (*Inbegriff*) do *ser* – não é, mesmo para nós, [algo] dado (*vorhanden*). Filosofar sobre a natureza significa *criar* (*schaffen*) a natureza.[15]

Ainda nesse escrito de 1799, Schelling descreve a atividade absoluta da natureza como copresença tanto do princípio subjetivo da produção quanto do princípio objetivo da resistência (*Hemmung*); assim como no *Tratado sobre a Essência da Liberdade Humana*, publicado postumamente, mas escrito em 1809, ele irá identificar a copresença tanto do princípio divino da luz quanto do princípio caótico das trevas não apenas na essência ou na natureza do ser humano, mas na natureza em geral, ou seja, na natureza originária presente em todo o universo. Com essa compreensão dialética da natureza que sempre retorna à ideia de um círculo que percorre infinitamente da primeira potência (a matéria) até a última potência (a consciência), Schelling acredita resolver a dicotomia entre liberdade e necessidade. Sua descrição da natureza como um processo que vai do latente ao pulsante e efetivo jogo dialético de forças opostas novamente aponta para sua compreensão de que o saber filosófico, ou melhor, a explicação da verdade imanente a toda natureza não passa de uma tradução para a linguagem consciente de uma atividade inconsciente.

Não é por acaso que Schelling encerra o seu *Freiheitsschrift* de 1809 com a anunciação de uma entusiástica descoberta, à qual ele conecta toda a sua produção filosófica e a partir da qual ele completa finalmente a passagem de um idealismo transcendental para um idealismo objetivo. Trata-se da tese de que a natureza é a forma mais

originária de revelação da verdade – compreendendo essa verdade como o fim último de toda a filosofia. Uma forma que antecede à forma da escrita, cuja interpretação e explicação têm ocupado o pensamento filosófico ao longo de praticamente toda a sua história. Essa certeza de que a natureza revela de modo mais originário a verdade não exonera o filósofo de realizar sobre essa matéria revelada um trabalho interpretativo analógico ao que se faz diante do texto escrito. Contudo, faltavam à filosofia – segundo o próprio Schelling, por mera ausência de hábito – ferramentas adequadas para essa nova prática interpretativa, já que toda sua tradição fora formada para ler, compreender e elucidar a letra, e não o ser vivo natural. O verbo, e não a luz:

> Possuímos uma revelação mais antiga do que a revelação escrita, a saber, a natureza. Essa contém modelos que ainda nenhum homem interpretou, enquanto os da revelação escrita há muito tiveram a sua explicação e interpretação. O único e verdadeiro sistema de religião e de ciência, se estivesse aberto à compreensão daquela revelação não escrita, apareceria não no estado indiferente de reunião de alguns conceitos filosóficos e críticos, mas, ao mesmo tempo, no pleno esplendor da verdade e da natureza.[16]

Ao anunciar sua tarefa de decifrar o livro sagrado da natureza, Schelling está de fato encerrando um dos mais fecundos diálogos filosóficos com uma tradição que se pergunta basicamente pela possibilidade da liberdade humana a partir da constatação do fenômeno do mal. E esse é também o argumento crítico de Schelling em relação ao idealismo subjetivo que antecede o seu pensamento. Enquanto a filosofia não retomar a dialética do bem e do mal, não mais de forma teológica, mas de modo absolutamente racional, para entender o conceito de liberdade, a liberdade permanecerá uma ideia abstrata:

> (...) as mais profundas dificuldades que se encontram no conceito de liberdade não poderão ser assumidas ou, menos ainda, resolvidas pelo idealismo, tal como por qualquer outro sistema parcial. Por

> um lado, o idealismo fornece apenas o conceito mais universal de liberdade, por outro, o mero conceito formal. Mas o conceito real e vivo é ela ser uma faculdade do bem e do mal.[17]

Um dos desafios do estudo sobre Schelling é reconhecer no interior de sua filosofia da identidade – como síntese da filosofia da arte e da filosofia da natureza – sua amplitude ética aqui anunciada. Ou seja: trata-se de investigar como a autorrevelação do absoluto através da natureza organizada pode servir de garantia para a efetivação da liberdade e de que forma essa efetivação também possui uma dimensão estética. Os aqui traduzidos *Aforismos da Filosofia da Natureza,* de Schelling, são um caminho fundamental para essa busca.

## 3. A dinâmica da natureza

A relação entre natureza e liberdade será fortemente ampliada pela tese da construção dinâmica da matéria como uma autocriação do próprio absoluto, tese essa desenvolvida por Schelling com algumas variações ao longo de todas as obras que tratam do tema da natureza. Essa tese divide-se em alguns momentos fundamentais. O primeiro momento diz respeito à teoria sobre a dualidade de forças constitutiva da matéria. Essa teoria pode ser compreendida como uma síntese entre a teoria kantiana da constituição da matéria e a teoria klepleriana do movimento dos corpos. Segundo a concepção de Schelling, a matéria constitui-se a partir da relação das forças de coesão e expansão, tomadas não mais apenas como habitando em corpos exteriores entre si, mas, sim, como princípios imanentes à própria natureza. São exatamente esses princípios que possibilitam que a matéria se eleve a novas potências e se desdobre em outras dimensões.

O segundo momento da tese schellinguiana sobre a formação da matéria desdobra-se em duas outras teorias intimamente conectadas: uma sobre as diferentes dimensões da matéria e outra sobre as diferentes potências da natureza. Ambas são demonstra-

das por Schelling por intermédio de um método geométrico, mas só podem ser fundamentadas a partir da compreensão de alguns fenômenos fundamentais da natureza, como os processos químicos que envolvem o desenvolvimento da matéria; o magnetismo como princípio que rege a dinâmica da relação de polos opostos; a eletricidade, que, em oposição ao princípio do magnetismo, é capaz de revelar a capacidade da matéria de transcender os limites de sua própria gravidade; e os fenômenos da gravidade e da luz, que aparecerão aos olhos especulativos de Schelling como interagindo em uma dinâmica toda própria, que irá revelar a essência do processo descrito no terceiro e último momento de sua teoria sobre o desenvolvimento da matéria.

Esse último e mais importante momento refere-se ao conceito de organismo como resultante do desenvolvimento próprio da matéria, não apenas como um fim último da natureza, mas, ao contrário, como o modelo originário de todo o processo de autoformação da natureza, na medida em que o orgânico reflete e revela a ordem imanente e infinita da natureza como um todo.

## 4. Matéria e força

Para formular sua tese sobre a construção da matéria, Schelling estabelece um triplo diálogo entre três concepções diferentes sobre a relação de forças opostas (e a relação dessa relação com a matéria mesma) postas por Kant, Newton e Kepler.

No *Sistema da filosofia em geral e da filosofia da natureza em particular*, de 1804, Schelling valoriza a concepção kantiana de matéria como uma explicação a partir do conflito de duas forças opostas, uma que atrai (*anziehende*), outra que repele (*zurückstoßende*), ao mesmo tempo em que a critica, reconhecendo sua redução à relação meramente aritmética entre o polo positivo e o polo negativo, numa típica operação do pensamento reflexivo de sua época. Schelling, ao contrário, busca uma explicação geométrica para esse jogo de forças, por crer que a construção da matéria se faz a partir de diferentes potências e dimensões (cuja demons-

tração veremos mais adiante). Nesse sentido, a teoria newtoniana sobre o movimento orbital dos planetas em relação a um centro, a partir do qual se relacionariam as chamadas forças de atração e de fuga (*Fliehkraft*), teria um sentido dialeticamente mais elevado para Schelling. Entretanto, essa explicação só se complementaria dialeticamente por uma espécie de síntese com a concepção de Kepler sobre as forças centrífuga e centrípeta.

Schelling elogia Kepler por ter expresso, segundo ele, "em imagens poéticas, o que Newton depois expressou de modo mais prosaico".[18] O mérito de Kepler estaria em ter pensado a força de atração entre os corpos como uma espécie de "*Sehnsucht*", ou como um "impulso" (*Trieb*) da "matéria diante da matéria". Matéria e força são, para Schelling, expressões diversas da mesma coisa, com a diferença de que a primeira vale para o entendimento, enquanto a última vale somente para os sentidos ou para a experiência.

Segundo Schelling, o corpo e a matéria não são produtos de forças opostas, eles são eles mesmos essas forças. Ele recusa, então, a ideia mecanicista de causas exteriores para o movimento das coisas, a princípio recorrendo à tese leibniziana de uma harmonia preestabelecida do mundo, capaz de unificar o todo, não como algo que domina e oprime todas as coisas do universo, mas como um pensamento que as apresenta como absolutas em si mesmas e como sendo, ao mesmo tempo, no absoluto, ou seja, no todo que é a natureza. Como exemplo da redução dos fenômenos dinâmicos da natureza a uma relação mecânica, Schelling toma a teoria da gravidade universal de Newton. Aparentemente, a Terra gravita em função de sua "atração ante o sol" (*Bestreben gegen die Sonne*) ou de outros corpos celestes. Todavia, sua verdadeira gravitação se daria, segundo Schelling, diante da "substância", e a substância absoluta é a própria matéria em sua forma pura. Mas esse movimento dinâmico constituído na verdade pela dialética entre gravidade e luz não pode ser demonstrado por meio de relações causais exteriores, mas apenas a partir da compreensão racional daquilo que ele chama de identidade universal.

As duas tendências opostas chamadas centrífuga e centrípeta constituem juntas um princípio imanente ou a essência de todos os

corpos do universo. Ambas as forças são verdadeiramente "duas unidades da ideia", assim como um "ritmo e a harmonia do movimento surgido delas são o reflexo da vida absoluta de todas as coisas". Para o entendimento, entretanto, esse movimento mostra-se como algo completamente morto. Só para a razão ele se revela.

Assim como não admite a existência de um puro finito e de um puro infinito, Schelling também não admite uma pura força de atração e uma pura força de expansão. Por isso, critica não apenas a teoria mecanicista sobre o movimento dos corpos celestes, mas também aquela que define o átomo de forma igualmente mecânica, partindo de pressupostos como o conceito de espaço vazio e a ideia de indivisibilidade da matéria. O problema do conceito de corpúsculo indivisível estaria na compreensão do átomo como não possuindo ele mesmo as forças fundamentais da matéria, responsáveis ao mesmo tempo por sua integridade ou coesão, mas também pela possibilidade de sua desintegração ou expansão. Outro problema que a física mecanicista não consegue explicar (por não conseguir encontrar sua causa) é a ideia da impenetrabilidade da matéria, pressuposta no conceito abstrato de corpúsculo ou átomo como matéria indivisível. Schelling chama essa concepção sobre a impenetrabilidade da matéria de "objeções metafísicas" (*metaphysische Einwürfe*) contra uma "física hiperfísica" (*hyperphysische Physik*), que seria aquela fundada apenas na livre imaginação. E mostra como a ideia de uma impenetrabilidade (*Undurchdringlichkeit*) ou coesão (*Dichtigkeit*) absoluta dos primeiros corpos é também uma "invenção hiperfísica" que não pode ser realizada por nenhuma experiência, mas é fruto da mera imaginação.

Curiosamente, na concepção schellinguiana, os diferentes graus de formação da matéria, suas diferentes dimensões ou ainda as diferentes potências da natureza são apresentadas não como postuladas por uma imaginação abstrata, mas antes como determinações do que ele denomina "imaginação ou formação em um (*Einbildung*) do infinito em direção ao finito".[19] Ou seja, o que está sendo formado na forma de unidades dialeticamente fundadas em relações de forças opostas é a própria matéria. Mas a matéria é também o

fundamento de tudo, a base absoluta da natureza, que se manifesta imediatamente aos nossos sentidos como forças.

Longe de ter diante de si uma prova concreta sobre a constituição do átomo a partir de um sistema de forças positivas e negativas (a descoberta do elétron acontece no fim do século XIX!)[20] e de partes que se mostraram ao longo da história das ciências como cada vez mais divisíveis, Schelling pretende apresentar o conceito de matéria como um sistema dinâmico que consiste, mesmo em sua menor parte, no jogo livre das forças fundamentais da natureza, atração e repulsão, expansão e coesão. Superior à física mecanicista, já teria sido inaugurada em sua época o que ele denominava "física dinâmica", que, segundo ele, "se empenha(va) em explicar a diferenciação específica da matéria apenas a partir de relações graduais das forças de atração e repulsão".[21] Com esse conceito, Schelling descreve com certeza as teorias que envolvem especialmente os fenômenos da eletricidade e do magnetismo, mas é através da química que ele encontra a possibilidade de uma compreensão mais dinâmica do universo, principalmente a partir de suas então recentes descobertas sobre a constituição dos gases e dos líquidos (por exemplo, em experimentos com fermentação).

Com essa nova perspectiva científica, o conceito de matéria começa a libertar-se de sua inicial dimensão linear presente na concepção meramente mecânica da relação de forças, para elevar-se a uma concepção de seu próprio desdobramento em outras dimensões:

> Também a matéria, como tudo que é, flui a partir da essência eterna, e é, no interior da aparição, ainda que apenas indireta e mediatamente, um efeito da eterna sujeito-objetivação e da imaginação (ou formação em um) de sua unidade infinita em direção à finitude e à multiplicidade.[22]

## 5. Potências e dimensões da matéria

A teoria das diferentes potências da natureza, apresentada por Schelling pela primeira vez em 1797, parte do pressuposto de que o

mundo ou o universo percorreria um processo de "construção" (*Weltbau*) que, na verdade, seria uma autoconstrução da própria matéria. Esse processo se iniciaria, segundo Schelling, com uma duplicação deste mundo em dois planos paralelos, um servindo de reflexo ou espelho para o outro, um correspondendo ao que se poderia chamar de macrocosmo e o outro, ao microcosmo. O primeiro seria o universo em sua totalidade, no nível da universalidade cósmica; o segundo corresponderia ao nível da singularidade natural; e é nesse segundo plano que ocorreria a continuidade do processo de construção da matéria, por meio do que Schelling denomina "série dos corpos" (*Körperreihe*). Esse processo corresponde à clássica teoria de individuação dos corpos, mas a peculiaridade da teoria de Schelling está na ideia de que a formação dos diferentes corpos singulares da natureza decorre de um processo dialético e circular que começa com uma espécie de formação do infinito em direção ao finito e retorna do particular em direção ao universal. Nesse sentido, a primeira potência da matéria se elevaria a uma segunda potência que se expressa por meio do fenômeno da luz. O plano da matéria e o plano da luz se integram em uma terceira potência que se manifesta no organismo vivo. Compreende-se claramente que a relação dialética entre as duas primeiras potências é de fato muito mais concreta do que uma mera descrição metafísica e metafórica da formação do universo. Em primeiro lugar, porque a matéria ou os corpos materiais não poderiam manifestar-se sem a presença da luz, e vice-versa. Em segundo lugar, é preciso lembrar que Schelling está sempre considerando os fenômenos reais da natureza, tais como o magnetismo, a eletricidade e as sínteses químicas. E são esses fenômenos que irão fornecer a base material para a evolução da matéria inorgânica em direção à matéria viva, ao mesmo tempo em que permitirão compreender os processos naturais como reflexo de uma organização maior do universo. Por isso, a síntese proveniente da interação das potências da matéria e da luz também envolve as relações de forças inerentes à própria matéria, agora, entretanto, descritas não mais do ponto de vista apenas mecânico, mas como uma dinâmica muito especial entre as forças de coesão e de expansão, a primeira responsável pela integridade da matéria, a segunda predominante na

constituição e no movimento da luz. É exatamente dessa dinâmica resultante da incisão do plano universal da luz sobre o plano singular dos corpos materiais que surge a terceira potência da natureza, capaz de produzir sínteses orgânicas.

A nova dimensão da matéria, correspondente à sua terceira potência, constitui o organismo propriamente dito. Mas ela não pode ser, observa Schelling, compreendida apenas como fim, como "síntese", e sim como princípio, como o "primeiro", como o "em si" (*das Ansich*) das duas primeiras unidades. Pois o organismo é ele mesmo o duplo processo de formação e dissolução da matéria em sua individualidade. Ele é, como diz Schelling, "o completo antítipo (*Gegenbild*)[23] do absoluto na natureza e para a natureza".[24] Na verdade, essa síntese que vai além da síntese pode e dever ser compreendida como a fotossíntese, pois, sob a perspectiva da constituição dos processos químicos, é nessa terceira dimensão que surge o oxigênio como resultado da síntese promovida na unidade entre matéria e luz ou entre gravidade e luz.

A integração maior entre os processos de formação da matéria com fenômenos físicos e químicos é inserida mais tarde, em 1804, em sua teoria das várias dimensões da matéria. Nessa, Schelling mostra que cada uma das potências da matéria possui ao menos três dimensões. A gravidade (literalmente, o peso (*das Schwere*) da matéria) é descrita não a partir de uma relação exterior das forças de atração e repulsão, mas a partir da sua relação com o fenômeno do magnetismo e ainda com os elementos químicos envolvidos na constituição do planeta. Essa relação entre gravidade e magnetismo se faria ainda no nível da primeira dimensão. As três dimensões, regidas por diferentes graus de coesão da matéria, correspondem, na primeira potência, à metalicidade (como princípio da terra), aos elementos constitutivos do ar (de coesão relativa) e à fluidez da água (de coesão já esférica).

Schelling explica o magnetismo não apenas como causa da gravidade, mas como sendo o modo sensível de manifestação da gravidade que se estende desde a capacidade que dois elementos químicos possuem de atrair-se – como, por exemplo, o hidrogênio

e o oxigênio, que formam a água –, até a força que mantém os corpos celestes alinhados. O magnetismo rege a primeira dimensão da matéria, porque ele se manifesta não apenas nessa relação linear entre todos os corpos, mas principalmente como a força interna da própria matéria. O magnetismo é, assim, o princípio mesmo da coesão da matéria, cuja lei não é mais, por exemplo, a impenetrabilidade ou a indivisibilidade, e sim o impulso primordial que um polo tem para tornar-se uno com seu polo contrário. Nesta primeira dimensão atuam tanto o elemento carbono, descrito por Schelling como princípio próprio da Terra, quanto a metalicidade, também presente no interior do nosso planeta. Já a eletricidade, o princípio oposto e dialeticamente complementar ao magnetismo, manifesta-se também como luz que, por sua vez, entra necessariamente em contato com a matéria em sua forma de massa submetida ao peso da gravidade. Na verdade, os processos químicos dão-se, segundo Schelling, a partir da combinação desses dois princípios, que estabelecem a força da coesão e a força da expansão ou dissolução da matéria. O organismo nada mais é do que a natureza que tornou totalmente autônomos e interiores todos esses processos de síntese química da matéria como resultado da interação das relações dinâmicas compreendidas por uma física especulativa. O organismo é matéria que internaliza o processo de individuação presente na construção do universo, é matéria que se anima com a energia da luz que, combinada com a força da gravidade, realiza os dois movimentos também fundamentais à matéria, o movimento centrípeto, da coesão, e o centrífugo, da expansão. Dessa dupla integração surgem os corpos que não apenas movem-se autonomamente, mas que também se excitam em contato com outros corpos e com o mundo, que se sensibilizam por meio desse mesmo contato e que finalmente se reproduzem.

## 6. O conceito de organismo

O fundamental em relação ao conceito schellinguiano de organismo é o fato de que ele não implica propriamente uma ruptura

com os momentos anteriores da dita matéria inanimada. Não apenas devido à descrição de um processo de autoformação da matéria que poderia pô-la como conforme ao fim de realização da vida, mas antes de tudo, porque nos processos fundamentais da natureza dita inorgânica Schelling já reconhece a ação de uma organicidade interna. O reconhecimento da presença de uma ordem na matéria, que faz com que Schelling muitas vezes suavize os limites entre o orgânico e o inorgânico, é responsável tanto pela tese forte de Schelling de que há na natureza uma forma de liberdade, quanto por sua recusa da tese contrária de que a causa do movimento da natureza seria alheia ou exterior a ela.

O organismo completo é, assim, tomado por Schelling como o que ele denomina "imagem real do absoluto no mundo real". Isto porque, paralelamente a essa imagem, existe "uma completa imagem ideal", que, embora penetre completamente o mundo real, tal como a luz incide sobre o corpo material, no interior da razão, essa penetração é ainda mais intensa, assim como é mais intensa a penetração da luz na terceira potência da matéria, no ser vivo. Esse espelhamento entre a forma completamente organizada – presente na objetividade – e a forma completamente organizada da totalidade absoluta constitui-se para Schelling nos "dois lados" do chamado "ato de conhecimento absoluto", que se apresentam "tanto no mundo real quanto no próprio absoluto". Esses dois lados mostram-se respectivamente como "arquétipo" (*Vorbild*) e "antítipo" (*Gegenbild*). Nesse sentido, Schelling explica o processo de "simbolização" da razão no organismo. A ordem imanente à matéria orgânica é o símbolo do "ato de conhecimento absoluto na natureza eterna", ou da razão no seu sentido absoluto, como *logos* universal. Esse *logos* como que "transfigura" (*verklärt*) o próprio organismo – na medida em que é a própria natureza – em sua "eterna retomada do finito em direção ao infinito", ou seja, em "razão" ou em "idealidade absoluta":

> A semente da vida, embora ainda fechada, já se encontra na massa, e mesmo que a parte puramente corpórea da natureza na série

> dos corpos pareça incidir particularizada na alma espiritual e universal no interior da luz, mesmo assim, ambas se reencontram no organismo, onde a alma, ou forma, segura a matéria, ligando-se a ela de tal modo, que no todo da essência orgânica, assim como na ação singular, a forma é totalmente matéria e a matéria totalmente forma.[25]

No organismo, o universal e o particular encontram-se agora completamente indiferentes, assim como a matéria é igual à luz e a luz é igual à matéria. Como exemplo dessa unidade, Schelling cita não um fenômeno ligado à síntese química da matéria a partir do efeito da luz e do calor em um corpo vivo, mas, ao contrário, um fenômeno geralmente considerado em sua forma física e puramente mecânica: o fenômeno da cor, visto não mais como algo exterior ou reduzido ao plano da primeira dimensão da matéria – como algo morto ou estático –, mas antes como algo interior, animado e móvel. Esse é o exemplo máximo da unidade entre matéria e luz, ou entre ser e atividade. Mas na vida orgânica esta unidade retorna não apenas de forma mais intensa, mas também de forma mais livre, na medida em que nela existe a "mais elevada mistura da matéria na forma", capaz de tornar indiferentes ou idênticas todas as dimensões da matéria.[26]

O organismo mostra-se como resultante do desenvolvimento da matéria, não como seu fim último, mas como modelo originário desse processo, como ordem imanente e infinita da natureza como todo. Com isso, Schelling reúne definitivamente a natureza orgânica e a natureza não orgânica, como regidas por um único e mesmo princípio:

> Aquilo que chamamos de matéria orgânica e matéria inorgânica são de novo elas mesmas apenas potências daquela primeira identidade. Na medida em que o corpo celeste (*Weltkörper*) não é, em sua primeira identidade, inorgânico, ele é ao mesmo tempo orgânico, não no sentido de que ele não tem em si mesmo, ao mesmo tempo, o inorgânico ou a matéria (*Stoff*), a qual estaria excluída do orgânico. Nós chamamos animal apenas o animal relativo, para o qual a

> matéria (*Stoff*) de sua subsistência está na matéria (*Materie*) inorgânica. O corpo celeste, porém, é o animal absoluto, que tem em si tudo que ele necessita, portanto também aquilo que para o animal relativo ainda está fora dele como matéria inorgânica.[27]

Uma das discussões atuais entre os intérpretes de Schelling sobre a relação entre o orgânico e o inorgânico está voltada para uma possível redução do inorgânico ao orgânico.[28] Eu particularmente interpreto a identidade entre esses dois momentos de construção da matéria em Schelling como expressão não apenas da ideia de uma auto-organização da natureza, mas também de sua autopoiesis. É muito recorrente nas obras de Schelling a imagem da natureza como um artista que produz sua própria obra, não a partir do nada, mas a partir de si mesmo, ou seja, a partir da matéria absoluta, que é a própria natureza, autoformando-se e, portanto, transformando-se nessa obra (de arte):

> A natureza é para nós um autor originário, que escreveu em hieróglifos, cujas páginas são colossais, tal como diz o artista em Goethe. Quem quer pesquisar a natureza seguindo apenas o caminho empírico é justamente aquele que frequentemente carece do conhecimento de sua linguagem para tomá-la em sua verdade. A Terra é um livro que é montado a partir de fragmentos e rapsódias de épocas muito diferentes. Cada mineral é um problema verdadeiramente filológico.[29]

## 7. Fundamento para a filosofia da arte

A questão é que não basta descrever em conceitos o que a natureza é e faz: seu princípio, sua dinâmica, sua constante produtividade. Pois não existe outro modo de demonstrar tal efeito senão reproduzindo-o de modo igualmente criativo. A criação de conceitos no interior de uma filosofia da natureza, como processo de formação recíproca entre o universal e o particular, acaba sendo desenvolvida em direção a uma especulação igualmente dialética em torno do fenômeno estético, ou seja, em torno do trabalho de formação efe-

tivamente concreto da obra de arte, como modo de reprodução do trabalho de formação inerente à própria natureza. Isto não significa nem que fazer arte seja imitar mera e simplesmente as obras aparentemente divinas e belas da natureza, nem que a produção artística se ocupe em melhorar ou completar o trabalho possivelmente imperfeito do mundo natural.

Arte e natureza aproximam-se, para Schelling, tão somente como matéria de uma especulação filosófica que delas se apropria a fim de reformar seu espaço próprio de liberdade. Um espaço que não mais as cerca como paredes limitantes impostas por uma suposta necessidade exterior, mas que é antes ampliado pela ideia de que toda a ação do homem em direção à atividade de criar novas formas da matéria eterna, que é a natureza, implica e envolve a possibilidade sempre infinita da relação entre o todo e cada uma de suas inumeráveis partes. Se cada parte é em si uma forma determinada, e, consequentemente, se cada forma particular é somente uma única possibilidade em meio à possibilidade infinita, então o ato de formar, ou seja, de criar, de fazer uma obra de arte, significa antes de tudo a liberdade de uma vontade que opta por essa e não por aquela forma.

A liberdade da arte reproduz a liberdade imanente da natureza como possibilidade ou potência presente nela, e que é, portanto, responsável não simplesmente pelo surgimento do novo, mas pelo surgimento da vida, que, no ato de vir a ser ela mesma, sempre se renova:

> Todo nascimento é nascimento da escuridão para a luz; o grão deve desaparecer na terra e morrer na escuridão para que uma figura luminosa mais bela se erga e se manifeste à luz do sol. O homem é formado no útero materno; e é somente da escuridão daquilo que não tem entendimento (do sentimento, da nostalgia, essa matriz soberana do conhecimento) que desperta o pensamento luminoso.[30]

Se o devir da vida envolve necessariamente a morte, o devir da forma de arte envolve necessariamente o caos, assim como o surgir

da luz na natureza necessita do equilíbrio das sombras. Isto explica porque, para Schelling, a arte – assim como a natureza e assim como a liberdade – não se produz apenas sobre uma única base positiva, como a beleza, a vida, o bem, mas sempre também sobre seus opostos obscuros e negativos. Ainda no *Escrito sobre a liberdade*, há duas passagens que expressam perfeitamente esta ideia:

> (...) não conhecemos nada que melhor pudesse impelir o homem a dirigir-se para a luz, com todas as suas forças, do que a consciência da noite profunda a partir da qual se eleva à existência.[31]

E ainda:

> (...) de fato, este ser (a natureza originária) não é mais do que o fundo eterno da existência divina, como uma luz viva iluminando a escuridão das profundezas.[32]

Ao diagnosticar a dialética entre razão e natureza, liberdade e necessidade, consciente e inconsciente, clareza e obscuridade, organização e caos, Schelling (re)inaugura um pensamento dialético em que tanto a arte quanto a natureza ocupam não duas, mas a mesma e única esfera capaz de possibilitar o conhecimento daquilo que ele considera a verdade primeira ou a revelação última da filosofia, qual seja: conhecer o absoluto não de modo parcial ou gradativo, mas de modo intuitivo ou revelado. O que não significa que ele abrirá mão do instrumento fundamental da filosofia, que é o uso e a criação de conceitos. A cada novo conceito, porém, o que se faz não é a explicação abstrata de uma coisa alheia ao próprio conceito. A filosofia da natureza de Schelling faz-se como ato de conceber (no duplo sentido dessa boa palavra de origem latina)[33] esteticamente a natureza, que imediatamente se converte em explicação da natureza. Schelling vê na eterna formação e geração de vida na natureza não somente uma alternância de formas finitas, mas a própria infinidade do ato de conceber do absoluto a si mesmo. Em outras e mais intuitivas palavras: é Deus (ou seja: o absoluto) o único e

eterno princípio criador de tudo, princípio esse objetivado tanto na natureza quanto na arte, tanto no pensamento quanto na vontade, a qual – movida a partir de dentro da própria natureza – é, acima de tudo, livre.

No *System des transcendentalen Idealismus*, de 1800, Schelling já expressa esta ideia:

> Pois se há, entretanto, uma atividade *produtiva* que se expressa na vontade, todo o agir livre é produtivo – produtivo apenas *com consciência*. Se se aceita que ambas as atividades devem ser em princípio apenas uma e que a mesma atividade que é produzida no agir livre *com a consciência* é produtiva no produzir do mundo *sem consciência*, então aquela harmonia predeterminada é efetiva e a contradição é solucionada.[34]

E acrescenta logo depois, categoricamente:

> Uma tal atividade é somente a *estética* e há de se conceber (*begreifen*) cada obra de arte apenas como produto de uma tal atividade. O mundo ideal da arte e o mundo real dos objetos são, portanto, produtos de uma e da mesma atividade. O encontro (*Zusammentreffen*) de ambas (da atividade consciente e da atividade inconsciente) *sem* consciência resulta no mundo efetivo (*wirkliche*), *com* consciência, no mundo estético.[35]

Assim também, Schelling encontra o "ponto de indiferença" entre as ideias (ou ideais) de liberdade e de necessidade na beleza. Esse é também o ponto de indiferença entre matéria e luz, uma indiferença não apenas análoga, mas idêntica ao organismo. E é essa mesma identidade entre a potência mais elevada da razão e a potência mais elevada da natureza que faz com que Schelling eleja a beleza como ponto de unificação entre ideal e real.

Em sua *Filosofia da arte* (1802-1803), ele finalmente encontra um modo mais sofisticado de explicar a circularidade de seu sistema:

> A beleza – pode-se dizer – está posta em toda a parte onde luz e matéria, ideal e real se tocam. A beleza não é nem meramente o universal ou ideal (este = verdade), nem o meramente real (este está no agir), portanto é somente a plena interpenetração ou formação-em-um (*Ineinsbildung*) de ambos. A beleza está posta ali onde o particular (o real) é tão proporcional a seu conceito, que esse conceito mesmo entra, como o infinito, no finito e é intuído *in concreto*. Com isso, o *real*, no qual ele (o conceito) aparece, *torna-se* verdadeiramente semelhante e igual ao protótipo (*Urbild*), à Ideia, onde precisamente esse universal e esse particular estão em identidade absoluta. O racional torna-se, como racional, ao mesmo tempo algo que aparece, algo sensível.[36]

É possível, assim, compreender a identidade entre filosofia da arte e filosofia da natureza no pensamento de Schelling, quando vemos que ambas as esferas não apenas se aproximam, se tocam e se interpenetram, dando origem a uma certa interseção, mas como que se fundem uma na outra, formando uma espécie de perfeita harmonia, a partir de um movimento que lhes é necessariamente comum, de uma atividade que lhes é própria, de uma ação que lhes é necessária e que constitui aquilo que Schelling denomina liberdade.

Para Schelling, necessidade e liberdade estão ao mesmo tempo presentes no ato da criação tanto da arte quanto da própria natureza, embora nesta a criação ainda se faça em um nível de inconsciência que a arte já não mais possui. Esta identidade fica ainda mais clara quando Schelling a explica por meio da representação do divino, reinterpretando, de modo absolutamente racional, a ideia de que a natureza é uma criação divina:

> Por meio da arte, a criação divina é exposta objetivamente, pois se baseia na mesma formação-em-um (*Ineinsbildung*) da idealidade infinita no real, na qual também aquela se baseia. A palavra alemã *Einbildungskraft* (imaginação), que é de um acerto notável, significa propriamente a força da *formação-em-um* (*die Kraft der Ineinsbildung*), na qual, de fato, baseia-se toda a criação. Ela é a força por meio da

> qual um ideal é, ao mesmo tempo, um real, a alma é corpo. Ela é a força da individuação, que é a força propriamente criadora.[37]

A natureza, para Schelling, revelou-se tão livre quanto a arte é necessária, e ambas, como momentos complementares de um único e infinito processo de atividade autoprodutiva, são concebidas pelo filósofo como igualmente belas.

Com esta última conexão entre filosofia da natureza e filosofia da arte, é possível compreender a opção de Schelling pela forma do aforismo em sua obra de 1806 sobre a filosofia da natureza. Essa opção representa muito mais do que uma aparente adesão ao estilo romântico do fragmento, justificado como modo de captar a essência de uma ordem do mundo, também fragmentada, mas contendo em cada uma de suas partes a totalidade. O aforismo schellinguiano é também uma espécie de hieróglifo. Em seus *Aforismos sobre filosofia da natureza* será possível notar a intenção de Schelling de apresentar de modo concentrado e ao mesmo tempo fragmentado suas principais teses elaboradas ao longo de seu projeto filosófico sobre a dinâmica da natureza. Pode-se argumentar que sua compreensão depende de um conhecimento prévio desse sistema concebido ao longo da década que antecede a redação dos *Aforismos*. Essa necessidade em geral provém desse aspecto cifrado de sua linguagem. O recurso a fórmulas geométricas e matemáticas – conteúdo essencial à filosofia da natureza de Schelling como um todo – acentua a sensação de se estar diante de um código a ser decifrado. Entretanto, acredito que o aspecto um pouco mais hermético dos *Aforismos sobre filosofia da natureza* de Schelling, ao invés de expressar um momento de sua obra em que ele parece dialogar com os já "iniciados" – dispensando, assim, o cuidado didático inicial –, é resultado da escolha consciente por uma forma mais adequada de revelação de suas ideias sobre a natureza. Em outras palavras: é a linguagem mesma da natureza que está aí refletida na forma desses múltiplos aforismos, cada qual possuindo um brilho próprio e um profundo mistério, capaz de simbolizar a inesgotável fonte de luz da parte mais íntima e, portanto, mais animada da matéria na natureza.

## Notas

1. Em 1772, o oxigênio foi detectado como um dos elementos componentes do ar pelo químico sueco Carl Wilhelm Scheele, mas sua descoberta não foi publicada. Em 1774, Joseph Priestley ficou com o crédito dessa descoberta com uma publicação oficial. Em 1779, foi Antoine Lavoisier, químico francês, que propôs o nome oxigênio para o elemento já descoberto, além de desenvolver uma série de outras pesquisas sobre esse elemento.
2. Kielmeyer teve a ousadia de afirmar em sua obra de 1793 intitulada *Über das Verhältnis der organischen Kräfte* (Sobre a relação das forças orgânicas) que "a mesma força que impulsiona o desenvolvimento do indivíduo é responsável também pela existência das várias organizações da Terra" ("*Die Kraft, durch welche die Entwicklung des Individuums geschieht, ist dieselbe Kraft, durch welche die verschiedenen Organisationen der Erde ins Dasein gerufen werden*"). In: KIELMEYER, Carl Friedrich. *Über die Verhältniße der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältniße*. Fac-símile da edição de Stuttgart de 1793: KANZ, Kai Torsten. Kielmeyer-Bibliographie. Verzeichnis der Literatur von und über den Naturforscher Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844). In: *Quellen der Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart, vol. 1, 1991, p. 28.
3. O termo alemão *Abbildung,* que remete a uma imagem reproduzida a partir de uma imagem original (*Urbild*), é utilizado por Schelling juntamente com uma série de termos com o mesmo radical: *Bild* (imagem). Cf. nota 23 da introdução.
4. Refiro-me a *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral, 1794), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (Do eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano, 1795) e *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (Tratado para o esclarecimento do idealismo da doutrina da ciência, 1796-1797).

5. Os textos *"Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten"* e *"Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution"* podem ser encontrados na coletânea editada em 1993 por Richard Schottky sob o título *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (Hamburgo: Felix Meiner).
6. SCHELLING, F.W.J. *Briefe und Dokumente* (Cartas e Documentos). H. Fuhrmann (ed.). Bonn: H. Bovier und Co. Verlag, vol. 1, p. 1.062. (A seguir citado como *Briefe*).
7. SCHELLING, F.W.J. Ideen zur einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. In: SCHELLING, K.F.A. (ed.). *Sämtliche Werke*. Stuttgart, parte I, vol. 2.: 1856-1861, p. 14, nota. Reedição digital: Total Verlag, 1997. (A seguir citado como Ideen). (SCHELLING, F.W.J. *Ausgewählte Schriften*. vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, vol.1, p. 252, nota).
8. *Einbildungskraft* significa literalmente a força-da-formação-una. Cf. nota 2 em *Aforismos para a introdução à filosofia da natureza.*
9. Ideen. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 2, p. 22 (In: *Ausgewählte Schriften*, vol. I, pp. 259-60). Tradução minha.
10. Ideen. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 2, p. 46 (In: *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, pp. 284-85).
11. Retomaremos com maior precisão o tema sobre a unidade entre matéria e espírito mais adiante, na segunda parte desta introdução.
12. SCHELLING, F.W.J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hamburgo: Felix Meiner, 1997. Tradução em português: SCHELLING, F.W.J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Trad. de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.
13. SCHELLING, F.W.J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 61.
14. Ideen. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 2, p. 39 (In: *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main: 1985, vol. 1, p. 277). Tradução minha.

15. SCHELLING, F.W.J. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 3, p. 13 (In: *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, p. 329). Tradução minha.
16. SCHELLING, F.W.J. *Investigações filosóficas sobre a essência da natureza humana*. Trad. de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 132.
17. Ibid., p. 55.
18. Cf. Ideen. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 2, p. 193.
19. Ideen. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 2, p. 65.
20. Apenas em 1897 o físico Joseph J. Thomson (1856-1940) descobre que o átomo não é indivisível. Ele mostra que os até então desconhecidos raios que emanavam de um catodo incandescente eram de fato um fluxo de partículas. Essas partículas, chamadas elétrons, mostram-se essencialmente menores do que o átomo. Thompson também explicou pela primeira vez a corrente elétrica como corrente carregada por elétrons e determinou suas massas. Em 1906, ele recebeu o Prêmio Nobel de Física.
21. Ideen. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 2, p. 204.
22. Ibid.
23. O termo *Gegenbild*, utilizado por Schelling, tem o sentido próximo do termo latino *antitypus*, pois se contrapõe aos termos *Urbild* (correspondente ao latino *archetypus*) ou *Vorbild* (também traduzido por *prototypus*). A definição do termo *Gegenbild* apresentada pelos irmãos Grimm em seu dicionário faz referência exatamente a esses dois termos: "(...) em relação a um protótipo ou a um arquétipo, ao qual ele corresponde ou deve corresponder, [significa] antítipo" ("*im verhältnis zu einem vorbilde oder urbilde, dem es entspricht oder entsprechen soll, antitypus*"). Para ilustrar esse significado, eles utilizam a representação religiosa da relação entre o homem e Deus: "neste sentido, Adão é uma imagem de Cristo" ("*darum ist Adam ein bilde Christi*"). Obviamente, a tradução para o termo latino não é capaz de conservar o jogo que Schelling fará entre essas palavras e sua raiz *Bild* (imagem), que serve também para formar o termo *Einbildung* (imaginação).
24. Ideen. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 2, p. 68.

25. No original: "*Der obwohl noch verschlossene Keim des Lebens liegt schon in der Masse, und wenn sich auch der reine leibliche Antheil der Natur in der Köeperreihe, der geistige oder die allgemeine Seele in dem Licht abgesondert herauszuwerfen scheint, so finden sich doch beide wieder in dem Organismus, wo die Seele oder Form so sehr die Materie festhält und sich ihr verbindet, daß im Ganzen des organischen Wesens wie in der einzelnen Handlung die Form ganz Stoff, der Stoff ganz Form ist*" (Ideen. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 2, p. 174).
26. Cf. Ideen. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 2, pp. 175-176.
27. No original: "*Von jener Identität sind also das, was wir organische und unorganische Materie nennen, selbst wieder nur Potenzen. Insofern ist der Weltkörper in seiner ersten Identität nicht unorganisch, da er zugleich organisch ist; nicht organisch in dem Sinn, daß er nicht zugleich das Unorganische oder den Stoff, den das Organische außer sich hat, in sich selbst hätte. Wir nennen Thier nur das relative Thier, für welches der Stoff seines Bestehens in der unorganischen Materie liegt; der Weltkörper aber ist das absolute Thier, das alles, dessen es bedarf, also auch das, was für das relative Thier noch als unorganischer Stof außer ihm ist, in sich selbst hat*" (Ideen. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 2, pp. 189-90).
28. Tomo como exemplo a tese de Bernd-Olaf Küperns (*Natur als Organismus. Schelling Frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*. Frankfurt am Main, 1992), que interpreta a ideia de Schelling de que a matéria inorgânica seria um "resíduo" da matéria orgânica como o "primado" e mesmo a anterioridade da última sobre a primeira. Marie-Luise Heuser-Keßler (*Schelling und die Selbstorganisation*. Berlim, 1994), ao contrário, interpreta a ideia schellinguiana do orgânico como "começo absoluto" não literalmente como um organismo vivo, mas como metáfora para a ideia de auto-organização.
29. SCHELLING, F.W.J. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 5, pp. 246-7.
30. SCHELLING, F.W.J. *Investigações filosóficas sobre a essência da natureza humana*. Trad. de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 65.

31. Ibid., p. 64.
32. Ibid., p. 66.
33. O verbo alemão "*begreifen*" não possui o mesmo duplo sentido de pensar e gerar, mas sua raiz aponta para a ideia de "agarrar" (*greifen*), prender (como em compreender).
34. SCHELLING, F.W.J. System des transcendentalen Idealismus. In: *Ausgewählte Schriften*. Stuttgart: Suhrkamp, 1985, p. 416. Tradução minha.
35. Ibid., p. 417.
36. SCHELLING, F.W.J. *Filosofia da arte*. Trad. de Marcio Suzuki. São Paulo: Edusp, 2001, p. 45. (In: *Ausgewählte Schriften*, vol. 2, p. 210).
37. Ibid., pp. 48-9.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

# Aforismos para Introdução à Filosofia da Natureza*

1806

## Aforismos para Introdução à Filosofia da Natureza

1. Não há nenhuma revelação superior àquela da divindade do todo nem na ciência, nem na religião ou na arte, pois todas estas começaram a partir de tal revelação e só têm significado por meio dela.
2. Sempre que, ainda que apenas provisoriamente, tal revelação aconteceu, havia aí entusiasmo, rejeição de formas finitas, interrupção de todo conflito, unificação e uma maravilhosa concordância. Tudo isto, frequentemente separado por longas épocas, também gerou, junto às maiores propriedades dos espíritos, aliança universal das artes e das ciências.
3. Onde a luz dessa revelação se desvaneceu e os seres humanos quiseram reconhecer as coisas não a partir do universo, mas umas a partir das outras, não na unidade, mas na separação, e, igualmente, onde eles quiseram conceber a si mesmos na singularização e no isolamento em relação ao universo, aí vedes a ciência amplamente devastada e, com grande esforço, realizar mínimos progressos no avanço do conhecimento, somando grão de areia com grão de areia para construir o universo. Vedes ao mesmo tempo o desaparecimento da beleza da vida, o alastramento de uma selvagem guerra de opiniões acerca das coisas primeiras e mais importantes, e tudo se desintegrando em particularidades.
4. Segundo sua natureza, nenhum conflito na ciência pode ter outra fonte senão: a abstração daquilo que, por ser absolutamente bem-aventurado, não pode ter em si nenhum conflito. Aqueles que se opõem à ideia da unidade brigam somente pelo conflito em si, do qual depende sua existência. Se todos os sistemas são falsos, se as degenerações na arte e as aberrações na religião são apenas consequências múltiplas daquela abstração, então o renascimento de todas as ciências e de todas as partes da formação [cultural] (*Bildung*)[1] só pode iniciar-se a partir do reconhecimento do universo e de sua eterna unidade.
5. Esse conhecimento não é uma luz que ilumina apenas externamente. Ao contrário, essa luz lança estímulos internos e movi-

menta toda a massa (*Masse*) da formação cultural humana. Nada há de tão grande nem de tão pequeno em que ele não seja eficaz, e, assim como é ativo e criador em toda a árvore do conhecimento, também o é em cada um dos seus ramos.

6. Porém, não são apenas as separações das ciências entre si que se mostram como meras abstrações, mas também aquelas da própria ciência em relação à religião e à arte.
7. Assim como todos os elementos e coisas da natureza, enquanto meras abstrações do todo, acabam por se dissolver na vida universal da natureza, cuja imagem (*Bild*) é composta pela Terra e pelos astros – cada qual carregando em si, divinamente, as formas e os modos do ser –, por fim, todos os elementos e todas as criações do espírito também têm de se converter em uma vida comum e mais elevada do que a de cada um deles em particular.
8. Em toda a humanidade, essa vida conjunta entre ciência, religião e arte seria o Estado formado segundo o modelo divino. Porém, a mesma relação que a razão tem com a construção do mundo (*Weltbau*), a filosofia tem com o Estado em sua plenitude, pois é só em tal Estado que ela pode reconhecer sua própria imagem como viva e representada.
9. A ciência é o conhecimento das leis do todo, ou seja, do universal. Porém, a religião é a consideração do particular em sua ligação com o todo. É ela que consagra o pesquisador das ciências naturais como um sacerdote da natureza, devido à devoção com que ele cultiva o singular. Ela orienta os limites que lhe são impostos por Deus para o impulso rumo ao universal. E, por meio de um laço sagrado, serve de intermediária entre a ciência e a arte, que, por sua vez, é a formação-em-um (*Ineinsbildung*)[2] do universal e do particular.
10. Assim como no Estado a legislação nada é sem o heroísmo da conservação e sem a religião da observação no particular e como somente a união do elemento universal da legislação com a particularidade de todos e de cada um dá origem, por meio do espírito que anima e rege o todo não de maneira mecânica, mas em conformidade com a arte, à beleza perfeita da vida pública, assim

também a filosofia só alcança a divindade adequada à sua ideia na real interpenetração da ciência com a religião e a arte.

11. Não é apenas o olho que nunca se cansa de ver e o ouvido que nunca se cansa de ouvir: também a razão não se cansa de considerar. Contra a ciência em sua particularização, podemos contrapor o argumento de que ninguém é capaz de pensar ou expressar completamente o pensamento do universo. Como uma legislação que precisa ser decretada com urgência, ela tem necessariamente um outro lado, segundo o qual é aberta e ilimitada e cujo reconhecimento é a religião dentro dela.
12. A religião, ao contrário, perde-se necessariamente em superstição com sua dedicação ao particular e sem retorno ao universal propriamente dito, ao todo. Por isto pergunto a todo ingênuo se saberia descrever suas representações das coisas singulares e dos fenômenos da natureza de modo diferente daquele de um fervor frequentemente religioso, incapaz de conhecer as leis do universo.
13. O espírito da ciência em sua particularização consiste em ver o finito apenas como dissolvido no infinito. Já o espírito da arte consiste em enxergar o infinito dentro do finito, o finito em toda a sua compreensibilidade.
14. Com a mesma seriedade com que a ciência apresenta as leis nas quais, segundo a expressão de um antigo, o Deus imortal vive, mas com o mesmo amor com que se abrange o particular e o que há de mais singular, o espírito da verdadeira filosofia consiste em apresentar o universo que há dentro deste singular e, por conseguinte, formar-em-um (*ineinsbilden*), de modo infinito, o universal e o particular.
15. De que modo, aliás, se revela esse entusiasmo (*Begeisterung*)? Seria por meio da efusão lírica de uma individualidade harmônica, capaz de deixar ressoar em si a unissonância do universo, ou seria por meio da expansão e plenitude épicas, com uma poetização da história do universo? Seria por meio de uma limitação estritamente plástica – cujo estilo pode ser ora áspero, como aquele produzido pelo sistema tanto da ciência quanto

da arte, ora adequado, por sua graciosidade, a uma forma mais livre de arte –, ou seria por meio da derradeira consumação da vida dramática, na sublime segurança acima da coisa, quando a seriedade mais profunda e o jogo mais livre transfiguram-se e elevam-se alternadamente? Essa questão é indiferente em relação à infinidade da matéria (única a ser criada a partir da totalidade) e à filosofia mesma, pois descreve apenas diferentes níveis da formação e da maturidade da arte.

16. Contudo, segundo as palavras de Winkelmann, o estilo ainda áspero e rigoroso das artes plásticas antigas teve de preceder aqueles produtos embelezados pela graça da arte que se produziu posteriormente, e, assim como somente os Estados que se iniciam com uma legislação rigorosa têm condição de crescer, também a seriedade e o rigor da formação científica tiveram de subjugar a ignorância dos ânimos, antes que os doces frutos da filosofia pudessem amadurecer. O [argumento] platônico de que ninguém que não é iniciado na geometria pode adentrar [a academia] tem um significado muito mais universal.
17. O verdadeiro infinito não consiste em uma ausência de forma, mas naquilo que se limita *em* si mesmo, que é concluído e consumado *por si*. Essa consumação interna do infinito, expressa no que há de maior e no que há de menor, confere ao singular uma espécie de consideração e ao todo um sistema de conhecimentos.
18. Mas não apenas o todo como todo é divino. Também a parte e o singular o são por si. Se a forma científica fosse tão somente o laço que amarra um ramo completo e se eu te oferecesse apenas uma única espiga como sendo uma planta de espécie divina, então terias de me agradecer. E mais até, pois esta consiste em uma ligação orgânica interior, em que cada parte pertence à natureza do todo, ao mesmo tempo em que vive em si mesma, do mesmo modo em que o todo vive na parte.
19. Do que me vanglorio? Do uno que me foi dado, de tal modo que também preconizei a divindade do singular, a igualdade possível de todo conhecimento sem diferença entre os objetos e, consequentemente, a infinitude da filosofia.

20. Em proposições curtas, com traços tão simples quanto me parecia ser possível à época, apresentei, de forma inovadora e pela primeira vez, no ano 1801 a doutrina da natureza e do universo.[3] Encontrei a causa de muitas coisas na parte em que a consideração penetra no particular, a fim de melhorar ou mudar minha perspectiva e, sobretudo, para ampliá-la. Contudo, os fundamentos gerais, tal como apresentados naquela doutrina,[4] confirmaram-se maravilhosamente para mim em cada pesquisa subsequente, mesmo naquela nascida mais de uma adivinhação do que de um conhecimento consciente. A raiva dos grupos furiosos, que consideraram essa doutrina do universo como um pomo da discórdia que lhes foi atirado, não conseguiu, segundo minha opinião mais condescendente, pôr em dúvida nenhuma daquelas proposições, muito menos anular uma única que fosse. E minha única intenção, conforme já expresso lá, é continuar a afirmar o todo e o universal, revelando-os na medida do possível.
21. Agradeço por todas as sugestões de correções que me foram enviadas até o presente momento para esta apresentação de meu sistema, tanto as que se referem à sua matéria quanto as que se referem à sua forma, tanto as destinadas com boas quanto as com más intenções.
22. Inicialmente, a questão sobre se a religião é superior à filosofia e sobre o que na filosofia poderia ser elevado por meio da religião pode ser avaliada a partir do que já foi e do que ainda será exposto. Certamente a religião não é filosofia; mas a filosofia que não reunisse a religião com a ciência em uma harmonia sagrada também não haveria de ser filosofia. A religião do filósofo, porém, tem a cor da natureza, ela é a poderosa religião daquele que desce com ousada coragem às profundezas da natureza. Isso não significa um olhar introspectivo, ocioso e solitário, o qual de modo algum pode ser posto em contato com essa filosofia totalmente fundada na universalidade da natureza.
23. A filosofia também é poesia, mas não tão inconvenientemente a ponto de ressoar apenas a partir de um único sujeito. Ao contrário, ela é uma poesia interior, implantada no objeto, tal como

a música das esferas celestes. Pois, originariamente, é a coisa que é poética, só depois o é a palavra.

24. Normalmente, rejeito aqueles ingredientes retóricos com os quais alguns [autores] buscaram melhorar esta simples doutrina. Em certos textos destes autores, provei de uma safra conhecida e senti o gosto do vinho que azedou em suas mãos, e do qual eles tentam remediar o gosto adicionando mel ou açúcar, tal como fazem os maus taberneiros.

25. Certamente reconheço que há algo superior à ciência e o que vocês dizem a esse respeito não o fazem a partir de vocês mesmos. Por acaso, alguém já atingiu este [nível] superior por incompetência na ciência? Se assim fosse, poderíamos afirmar que alguém é excelente poeta por escrever mal em prosa.

26. Aqueles que suas consciências julgam na maior parte das vezes como alunos são os que mais alto bradam contra a coerção da escola e, como candidatos de toda espécie em busca de vantagem, implantam-se na filosofia da natureza de modo idêntico aos arrogantes pretendentes na casa de Odisseu. Não é de se admirar se, por fim, até os atrevidos mendigos, cuja pobreza espiritual supera a pobreza material de Irus e de cuja mesa ainda comem os restos, o desafiem para a luta.

27. O quão estreitamente, contudo, mesmo alguns dos melhores consideraram aquilo que não veem: o fato de não se tratar de uma coisa meramente deste tempo e de eu não ter feito nada além de fornecer o elemento para uma possível formação sem fim. Mas isto nunca ocorrerá, pois a época inteira teria de mudar, de modo que a filosofia pudesse de novo excluir de si a eterna relação com a natureza e querer envolver o todo com o abstrato unilateral do mundo inteligente.

28. Se quero uma escola? Quero sim! Mas apenas uma escola como aquelas que os poetas frequentavam. Pois, neste mesmo sentido, o desejo comum dos entusiastas é continuar poetando nesse eterno poema. Se alguns de vocês me retribuírem o modo como eu os encontrei, cuidando para que também no futuro não faltem entusiastas, eu lhes prometo que um dia haverá o

"Ομροζ" (o princípio unificante) para a ciência. Além disso, não é necessário nenhum aluno, tampouco algum líder ou mestre. Ninguém ensina aos outros ou tem uma obrigação para com o outro, mas apenas para com Deus, que fala a partir de todos.

29. Por muito tempo ofereci a alguns adversários, e a outros mais um arco e uma flecha para ver se eles atiravam e se conseguiam me acertar. O que virá a seguir irá mostrar se eles foram capazes de esticar o arco.

30. De acordo com a especial intenção do presente periódico, quis antecipar esses axiomas, que são necessários para seguir a filosofia da natureza no particular, não de forma doutrinal ou de modo que eu pudesse, a qualquer momento, realizar demonstrações da maneira mais rigorosa possível, mas sim de maneira mais histórica, para o testemunho da coisa mesma. E, em verdade, o mais conveniente parecia-me ser o tratamento do assunto na seguinte ordem:

## a) Sobre a unidade e a totalidade

31. Não se pode descrever a razão a ninguém. Ela precisa descrever a si mesma em cada um e por meio de cada um.

32. O sentido[5] é divino, na medida em que ele apreende, em verdade, o particular, como se não houvesse nada além dele, de maneira similar a um mundo próprio. Inconsciente em relação a si, ele intui uma infinidade presente, vendo assim a totalidade em cada um, mas sem que este novamente se dissolva na unidade. Daí a insondabilidade em tudo o que é sensível, o caos, a profusão confusa. O sentido é equiparável à religião.

33. O entendimento, ao contrário, reconhece a unidade vazia, sem preenchimento nem totalidade. Clareza sem profundidade: eis a sua essência. Ao formar conceitos universais, o entendimento compara coisas, suspendendo a divindade de todas elas e de cada uma em particular, na medida em que a concebe apenas no reflexo de outras, mas não em si mesma. O entendimento é ao mesmo tempo o ponente de toda a diferenciabilidade e multipli-

cidade das coisas, e, na medida em que apreende o universal no particular às custas da infinidade, ele é comparável à ciência em sua especialização.

34. Clareza com profundidade e plenitude do sentido, unificadas com a conceptualidade do entendimento: eis a [origem da] força da imaginação. Esta é tão somente o sentido que se faz consciente de sua infinidade ou o entendimento que ao mesmo tempo intui.

35. A razão, contudo, carrega em si o sentido, o entendimento e a força da imaginação, tal como tantas outras finitudes, sem que ela mesma seja qualquer uma destas em especial. Ela não conhece nem meramente o infinito confuso (sem a unidade), tal como faz o sentido, nem a unidade vazia (sem a infinidade), tal como faz o entendimento. Dentro dela, ao contrário, a unidade e a infinidade, a clareza e a plenitude se unificam, não simplesmente de um modo particular, tal como no caso da imaginação, mas pura e simplesmente e de modo infinito.

36. A razão não pode afirmar nada que só tenha realidade em relação ou por comparação a outro (pois se assim o fizesse ela seria igual ao entendimento, que posiciona apenas finitudes). Portanto, ela não pode afirmar em primeiro lugar nenhuma diferença, qualquer que seja o seu tipo. Em seguida, ela também não pode conhecer nem posicionar nada que seja apenas por meio de um outro. Ao contrário, ela só pode conhecer aquilo que é pura e simplesmente e em todos os modos de consideração a partir de si mesmo, ou aquilo *que é a posição infinita de si mesmo*, ou seja: a própria ideia de absolutez.

37. Assim, a razão só pode ser preenchida por aquilo que é – não apenas no particular, mas simples e inteiramente universal – em todos e em cada um, de modo infinito, igual a si mesmo, aquilo que afirma a si mesmo, e que, consequentemente, *enquanto* igual a si mesmo ou *enquanto* unidade, é imediatamente também a infinidade ou a totalidade. [Isso é apenas Deus. Pois Ele é a afirmação de si mesmo, i.e., a identidade indissolúvel entre o predicante (*Prädicirendem*) e o predicado (*Prädicirtem*). Como

só essa identidade é a consistência e a essência de todas as coisas, Deus é a posição de todas as coisas, o igual a si mesmo em todas as coisas.]

38. A afirmação da unidade e da totalidade infinitas não é contingente à razão. Ela é, ao contrário, toda a essência própria da razão, expressa também na lei a partir da qual se admite que somente ela incluiria em si a afirmação incondicionada, ou seja, na lei da identidade (A = A).

39. Vocês observaram esta lei como algo meramente formal e subjetivo, e só puderam reconhecer nela a repetição vazia de seu próprio pensamento. Porém, ela não tem nenhuma relação com seu pensamento. Ao contrário, trata-se de uma lei universal, infinita, que enuncia o seguinte sobre o universo: que nada nele é meramente predicante ou meramente predicado, mas que ele é eternamente e em tudo apenas um, aquilo que se afirma a si mesmo e é por si mesmo afirmado, que se manifesta e é manifesto por si, em suma: que nada que não seja absoluto (36) ou que não seja divino é verdadeiro.

40. Observai aquela lei em si mesma, conhecei seu conteúdo e ireis contemplar Deus.

41. Deus é a infinita clareza no interior da plenitude intangível e a plenitude intangível no interior da infinita clareza. Ele é tanto a afirmação infinita quanto o infinito ser afirmado de si mesmo, de modo puramente simples e indivisível.

### b) Sobre a razão como conhecimento do absoluto

42. Nem nós, nem vocês, nem eu, sabemos algo de Deus. Pois, quando a razão afirma Deus, não pode afirmar *nada de outro*. Ao mesmo tempo, ela nega a si mesma enquanto uma particularidade, enquanto algo *exterior a Deus*.

43. Em lugar nenhum existe, verdadeiramente e em si, um sujeito e um eu. Consequentemente, também não existe um objeto e um nãoeu. Existe apenas [o] uno, Deus ou o universo. Nada mais existe além disto. Se há, assim, por toda parte um saber e

um vir-a-ser-sabido, então o que há tanto naquele quanto neste é obviamente apenas o uno enquanto uno, ou seja, Deus.

44. O *eu* penso, (logo) *eu* sou é, desde Cartesius, o erro fundamental em todo conhecimento; o pensamento não é meu pensamento, e o ser não é meu ser, pois tudo é apenas de Deus ou do universo.

45. A única forma de conhecimento em que, não o sujeito, mas o pura e simplesmente universal (portanto: o uno) sabe (43), e em que, justamente por isto, apenas o universal propriamente dito é o sabido (39), é a razão.

46. A razão não é nenhuma faculdade, nenhum instrumento e não se deixa utilizar. Em geral, não existe uma tal razão, a qual possuíssemos, mas apenas uma razão que nos possui. Procurar em *si*, porém, uma faculdade para o conhecimento de Deus e contabilizá-la ou pesá-la constitui a fronteira mais longínqua da confusão e do obscurecimento do espírito.

47. A razão tampouco é uma afirmação do uno, que estaria ela mesma fora do uno. Ela é, ao contrário, um saber de Deus, que é ele mesmo em Deus. Se nada é fora de Deus, então também o conhecimento de Deus é apenas o conhecimento infinito que Deus tem de si mesmo na sua eterna autoafirmação (36). Ou seja: ele é propriamente o ser de Deus e nesse ser.

48. A razão não *tem* a ideia de Deus, mas *é* essa ideia, nada além dela. A luz não tem a ideia dos corpos, mas é muito mais essa ideia. Assim como não se pode perguntar no caso da luz de onde lhe vem sua claridade, pois ela é exatamente a sua própria claridade, também não se pode perguntar em relação à razão, de onde lhe vem a ideia de Deus, pois ela é exatamente essa mesma ideia. Tampouco quanto se pode continuar descrevendo mais precisamente a luz ou compartilhando a sua ideia, pode-se continuar descrevendo ou participando o conhecimento de Deus, pois Ele não é, mesmo quando se expressa no sujeito, nada de subjetivo, mas parte da negação de toda a subjetividade. Assim como cada um só pode intuir e observar a luz como uma verdadeira objetividade e como reluzente na natureza, também há de se reconhecer

a ideia de Deus como em si reluzente na razão e dentro daqueles que falam sobre isto, não a partir do poder da ipseidade, mas a partir do poder de Deus; pois sem inspiração divina ninguém pode conhecer Deus ou falar de Deus.

49. Essa ideia não é nenhuma objeto de contestação ou de discórdia. Toda particularidade, a partir da qual unicamente surge o conflito, extingue-se nessa ideia. O absurdo que ela nega, ela expressa, sem o saber, pois não lhe é possível reunir racionalmente dois conceitos, como nessa ideia.

50. Deus não é o supremo, mas o propriamente uno. Ele não deve ser visto como o topo ou o fim, mas como o centro, não por oposição a uma periferia, mas como tudo em tudo. O supremo também é um tal centro apenas em relação a algo inferior. Deus, contudo, é pura e simplesmente o sem-relação, o afirmável unicamente a partir e por meio de si mesmo.

51. Não existe, por isso, nenhuma ascensão do conhecimento a Deus, mas apenas reconhecimento imediato. Porém, não um conhecimento imediato que pertenceria ao homem, mas apenas aquele do divino por meio do divino.

52. Em nenhum modo de conhecimento, Deus pode comportar-se como *conhecido* [como objeto (*Objekt*)]. Enquanto conhecido, ele cessa de ser *Deus*. [Nós nunca somos fora de Deus, de tal modo que pudéssemos colocá-lo para nós como objeto.] Ao contrário, assim como o *sentimento* do ser-pesado (*des Schwerseyns*) é propriamente o *ser* na gravidade (*Schwere*), também o conhecimento de Deus mesmo é o ser em Deus. Não se trata de nada subjetivo e nada objetivo, porque não é algo diferente, que conhece e que é conhecido, mas apenas um e o mesmo (51): Deus.

53. Da mesma forma, é em si condenável todo o modo de consideração, no qual o *sujeito* subsiste como sujeito. Tu falas de um castigo do divino, de uma fé que tu pões acima do conhecimento. O divino, porém, não castiga o divino, pois é ele mesmo o divino. Também não existe nenhuma fé em Deus enquanto uma qualidade do sujeito. Portanto, querias apenas salvar o sujeito, mas, de modo nenhum, transfigurar o divino.

54. Assim como existe uma ligação da vontade que obriga o homem a agir não de maneira humana, física ou psicológica, mas da maneira divina, tal como é justo [assim como existe um agir, no qual o indivíduo esquece-se de si mesmo], também existe uma vinculação divina do conhecimento que não provém do homem mesmo e no qual o cognoscente desaparece, tal como nele desaparece o agente. Porém, com o agente, também desaparece necessariamente o conhecido enquanto conhecido.[6]

### c) Sobre a indivisibilidade do conhecimento racional ou sobre a impossibilidade de abstrair ou de deduzir algo da ideia de absoluto

55. Mal a ideia de Deus nasceu da plenitude da razão, veio o entendimento para tomar parte neste bem. Ele gostaria de considerar separadamente aquilo que naquela ideia é posto eterna e absolutamente como um, e também gostaria de dar realidade, fora da unidade, àquilo que tem realidade apenas *na* unidade. Toda abstração como essa manifesta sua nulidade imediatamente pela contradição que tem como sua acompanhante necessária.

56. Achais que com essa contradição – na qual a ideia se dissolve, na medida em que sua unidade imediata é suspensa – estais lutando contra a razão e contra a ideia mesma, mas, na verdade, estais apenas revelando sua essência mais interior. Justamente a partir daí manifestou-se e manifesta-se o fato de o entendimento não poder afirmar para (ou por) si nenhum dos opostos possíveis, sem [cair em] contradição, e que, a cada um deles, se contrapõe um outro igual, com igual direito, e que apenas a unidade indivisível da ideia tem verdade em sua indivisibilidade.

57. Sobre a ideia racional de Deus de que Ele é a afirmação infinita de Si Mesmo, o entendimento gostaria, inicialmente, de separar o afirmativo e o afirmado e, [assim], de conceber, por si, Deus ora como um, ora como o outro. Porém, de cada um desses dois membros, no interior dos quais a ideia parece dissolúvel, o contraditório deixa-se demonstrar, exatamente *por m*eio da ideia.

58. A ideia de que Deus é a afirmação infinita de si mesmo parece dissolúvel em duas consequências: 1ª: Deus afirma a si mesmo infinitamente; 2ª: Deus é afirmado de si mesmo. Se considerardes a primeira consequência por si, será impossível que Deus se afirme a Si Mesmo, pois o afirmativo (o conceito) é sempre maior do que o afirmado (a coisa). Deus, porém, enquanto afirmando a Si Mesmo, é pura e simplesmente igual (apenas um e o mesmo) a Deus enquanto afirmado de Si Mesmo. Deus não compreende a Si Mesmo, porque Ele não pode ser maior do que Ele Mesmo é. Portanto, a proposição: "Deus afirma a Si Mesmo", tomada por Si, é, em virtude da própria ideia, uma proposição impossível. O mesmo vale para o seu oposto. Deus tampouco pode ser o afirmado de Si Mesmo; Ele é incompreensível a Si Mesmo e não é compreendido, porque não pode ser menor do que Ele Mesmo, porque Ele não é algo diverso, mas apenas Um e o Mesmo.

59. De modo equivalente, qualquer que seja sua expressão, se destacardes o membro singular da identidade nela expressa, cada afirmação possível da razão pode ser dissolvida em contradição, de modo que o [membro que foi] abstraído não pode ser posto nem pode deixar de sê-lo. Em virtude, por exemplo, da ideia de absoluto: se ele fosse aquilo de cuja essência é também o ser, então nenhum *ser* poderia ser atribuído a Deus, pois o ser enquanto tal é apenas em oposição à essência. Em Deus, porém, o ser é absolutamente um com a essência. Assim, também o ser de Deus não pode ser negado, pela mesma razão, e exatamente porque o ser é nele idêntico à essência.

60. Na proposição: Deus é unidade e totalidade, a unidade não pode ser posta por si. Deus não é o pura e simplesmente uno, pois o uno é apenas em oposição ao múltiplo. Em relação ao propriamente uno, não há, entretanto, nenhum múltiplo. Então, essa ideia suspende-se a si mesma e Deus também não é uno. Por conseguinte, Ele também não é nãouno ou múltiplo.

61. Portanto, todo conhecer não é nada além de um afirmar. Antes de tudo, a ciência buscou o ponto em que o ser inclui o conhecer e o conhecer, o ser. Como seria possível, contudo, uma unificação

mais perfeita entre ser e conhecer, exceto na ideia da substância universal? Na ideia de Deus, cujo ser é a infinita afirmação de si mesmo, cujo ser inclui em si, e, certamente de modo infinito, o conhecimento e cujo conhecimento (inclui), em contrapartida, o ser. Mas, justamente por isso, é impossível atribuir a Deus, em particular, um ser ou um conhecer. Pois a autoafirmação de Deus é infinita. Então, o cognoscente e o conhecido são *um e o mesmo* nele,[7] não havendo desse modo nenhum conhecer em Deus. De forma semelhante, Deus também não é a *negação* de todo o conhecimento, um absoluto completamente cego, um mero ser. Pois o ser é, como tal, apenas em oposição ao conhecer. O ser de Deus é, porém, a infinita afirmação de Si Mesmo, ou seja, não a negação do conhecer.

62. O mesmo se deixaria mostrar no sentido mais universal da oposição entre o ser e o agir. Em Deus, não há nem agir nem uma negação do agir. Não há agir, pois a infinita autoafirmação de Deus é correlativa ao *ser* de Deus, e é ela própria esse ser (61). Não obstante, o agir também não é *negado* em Deus, porque ele é, no ser, a afirmação infinita de si mesmo. Assim, a circunferência do círculo pode ser considerada como um ser, mas, como ser, ela inclui em si um agir, a saber: o absoluto autoconhecimento da unidade como totalidade.

63. Essa pequena consideração (55-63) basta para provar que a ideia do absoluto contraria toda abstração, que ela é pura e simplesmente indivisível e que, portanto, é impossível desenvolver, a partir dela, qualquer coisa por meio de análise ou abstração.

64. A proposição de que o absoluto não tem nenhum predicado[8] é totalmente correta, na medida em que o predicado só é possível em oposição ao sujeito (uma oposição que é impensável em Deus), e também na medida em que, a cada predicado possível, pode ser oposto um outro. Mas nada que possa estar em relação – portanto, nada que possa estar em oposição – é afirmável por meio da razão (36) e de Deus.

65. Por isso, o absoluto só pode ser dito [como] eterno enquanto absoluta identidade puramente indivisível do subjetivo e do

objetivo, cuja expressão é igual àquela da infinita autoafirmação de Deus (36) e descreve o absoluto.

66. Nesta ideia, a razão não põe a negação dos opostos nem os opostos efetivamente. Não põe a negação, porque, se assim o fizesse, a própria unidade seria meramente negadora e, por consequência, condicionada. Os opostos são, porém, extintos naquela ideia não de forma negativa, mas positivamente. Não é a sua diversidade que é negada, mas é a sua absoluta identidade que é posta. Isso não significa, contudo, que o contrário seja válido, ou seja, que os opostos sejam postos como efetivos naquela ideia. Eles *não* o são, porque sua identidade positiva é posta, e eles também não o são, porque sua negação não é posta.

67. A identidade absoluta dos elementos subjetivo e objetivo não pode ser mero equilíbrio[9] ou uma síntese, mas apenas o ser-uno total.

68. Tentamos elucidar, mediante alguns exemplos, essa diferença, naturalmente muito clara em si, mas que não é clara para a maioria. O ponto de apoio de uma alavanca representa o equilíbrio de duas forças opostas. Ele é o elemento unificante das duas, mas não é, de modo algum, sua identidade absoluta. Ele é o que é, ou seja, um ponto de repouso, relativo apenas às duas forças opostas, não em si mesmo. Nele, essas forças opostas reduzem-se mutuamente a zero, mas ele mesmo, como tal, não é o zero *positivo* de ambas.

69. Exemplos do absoluto ser-uno de opostos são oferecidos necessariamente por toda a natureza, e, em abundância, por todas as ciências. Aquele que tentasse conceber a matéria, mesmo que apenas da maneira mais simples, a partir da contração e da expansão, nunca atingiria uma matéria real enquanto supusesse como opostas cada uma das duas forças, tal como aquelas de uma alavanca, e se, de modo imediato, não pensasse a matéria inteiramente e em *cada ponto* como expansiva e como atrativa.

70. Quando pensamos em um instrumento sensorial, por exemplo, no órgão da visão, esse é, em cada ponto de sua essência, um ser e um ver, e é, de qualquer modo, apenas um. O ver e o ser rela-

cionam-se entre si não como dois fatores que se reduzem a zero. E, não obstante, o órgão não é apenas ser, abstraído do ver – se o fosse, ele seria apenas matéria – nem mero ver, abstraído do ser – se o fosse, ele não seria órgão. Ao contrário, ele é totalmente ser e totalmente ver. Ele é, *no* ser, também um ver, e, *no* ver, também um ser.

71. A ideia do círculo é puramente simples e indivisível. Mesmo que o centro e a circunferência já se encontrem espacialmente (no círculo concreto) fora um do outro, na ideia do círculo, eles são de qualquer modo um. Do círculo não se pode fazer abstração, pois o centro por si, sem a circunferência, também não é centro; a circunferência por si, abstraída do centro e, por conseguinte, de todo o círculo, também não é circunferência. Verdadeiramente, o que é colocado na ideia do círculo não é nem o centro por si, nem a periferia por si, mas já, em cada um, necessariamente, o círculo, isto é, a unidade absoluta. O centro é o círculo visto em sua afirmatividade, ou é o círculo ideal, pois o que é, afinal, o ponto, senão uma linha circular de diâmetro infinitamente pequeno ou um círculo, cuja periferia coincide com o centro? Em contrapartida, a circunferência é apenas o círculo em seu ser-afirmado ou intuído na totalidade. A unidade é aqui, como tal, igual à totalidade. O centro, como tal, é igual à periferia (pois, como o tamanho da periferia é indiferente, ela é igual ao ponto). O ser-uno de ambos não é o ser-uno de *duas partes*, que só constituem juntas um todo. Os dois não são fatores do círculo. Esse círculo não é o produto nem a síntese de ambos; ele é sua *identidade absoluta*.

72. A natureza inteira luta contra toda abstração, por exemplo, contra a abstração da matéria como puro ser, do qual são negadas toda vida subjetiva ou interior e toda a percepção. Ainda que, nas esferas mais profundas da natureza, as percepções sejam mais obscuras, elas são de qualquer modo evidentes nos animais, que, por isto, nós consideramos simultaneamente como meros seres materiais. Mas como é que se acrescenta aqui a percepção à matéria, se essa não é perceptível, nem em si, nem *enquanto* ser? O agir dos animais é completamente cego. Nós não pensamos neles mesmos como

agentes, mas pensamos em um outro – em um fundamento objetivo – como agindo neles. De modo equivalente, reconhecemos com irrefutável certeza – imposta a nós pela engenhosidade (*Sinnigkeit*) daquelas ações, em especial dos impulsos artísticos (*Kunsttriebe*) – que este princípio meramente objetivo, relativo aos animais, quando considerado *em si*, seria também um princípio subjetivo, semelhante ao princípio consciente no interior da inconsciência, sem que, com isto, estabelecêssemos qualquer dualismo. Mesmo o mais obstinado hábito de ver na natureza a mera objetividade já poderia ter sido superado há muito tempo pelas aparições de circunstâncias extraordinárias dos seres humanos, nas quais, mesmo segundo a representação comum, a alma não toma parte. Por exemplo, as ações habilidosas e seguras de um sonâmbulo, que acontecem de modo tão completamente inconsciente e, contudo, revelam, não raro, tanta consonância a fins quanto têm as ações dos animais – esses constantes sonâmbulos.

73. A opinião não é, portanto, de nenhum modo, a de que a identidade absoluta dos elementos subjetivo e objetivo seria apenas a essência particular de Deus (pois a essência de Deus não é nada particular), mas de que essa identidade é a essência de todas as coisas, o universal propriamente dito, e que nada é ou poderia ser afirmado, que não fosse igualmente afirmativo e afirmado – sem nenhum dualismo. Pois, assim como também não se trata de uma oposição real (*reelle*), quando uma e a mesma essência carrega dois nomes diferentes: A e B, tampouco a essência A e a essência B são, nesse caso, duas essências diversas. Ao contrário, elas são muito mais apenas Uma essência, de modo que cada coisa afirmável pela razão é apenas Uma essência, e, enquanto Una, é plenamente afirmativa e plenamente afirmada, *totalmente* ideal e *totalmente* real (*real*).

74. Exatamente porque essa identidade absoluta dos elementos subjetivo e objetivo é a mesma em tudo, o fundamento está apenas em Deus, o qual é *a infinita afirmação de si mesmo*, e por intermédio do qual, como substância universal, toda substância é igualmente em si unidade do afirmativo e do afirmado.

75. Pois bem, mas (55-74) assim como a abstração não pode fazer algo quanto à ideia de Deus, tal como flexioná-la ou extrair dela algo particular, posiconando-O por Si, também é impossível deduzir dessa ideia algo por via do surgimento ou da produção.
76. Tudo é sem origem e eternamente em Deus. Pois, aquilo que *pode* ser em virtude dessa ideia *é* necessaria e *eternamente*, e aquilo que não pode ser desse modo não pode ser de modo algum. Nada pode, por conseguinte, surgir verdadeiramente em Deus ou a partir de Deus.
77. Deus não tende para nada, nem Nele, nem fora Dele, pois Ele é todo bem-aventurado; Ele não causa nada, pois Ele *é* tudo. A infinita afirmação de si mesmo não é nenhuma ação, em relação à Deus se comportaria como sujeito, mas é ela mesma o *ser* de Deus. Deus não *Se torna* pelo fato de que Ele se afirma ou conhece a Si Mesmo, mas Ele *é* um infinito autoconhecer-se *no* infinito ser, não fora Dele ou em uma ação particularizada.
78. Esta ideia da infinita autoafirmação do infinito ser-por-si-e-a-partir-de-si-mesmo é tão simples quanto é difícil para o entendimento, que tem sua essência apenas em oposições. Para o entendimento, essa ideia não é nem uma autopartição de Deus – de modo que Ele posicionaria, por exemplo, uma parte de Si Mesmo objetivamente (enquanto mundo), mantendo a outra para Si, ou de modo que Ele Se pusesse a Si Mesmo como negado, no sujeito e no objeto (o que entra em conflito com a primeira ideia de Deus, que é ser a posição infinita de si mesmo) – nem uma autodiferenciação, pois [nesse caso] ela seria apenas, em geral, um agir em Deus, enquanto teria de ser, ao contrário, a autoidentificação de Deus. Ela não é, porque Deus não se identifica, mas *é* a identidade absoluta.
79. De igual valor, ou seja, totalmente contraditória, é a representação de um emergir do absoluto para fora de si mesmo. Se Deus pudesse sair para fora de Si Mesmo, então Ele não seria justamente por isto nem Deus, nem absoluto. A absolutez ou a autoafirmação infinita é muito mais o eterno retorno, não como ação, mas como o *ser* e a subsistência eternos de Deus em Si Mesmo.

80. Essa consideração (75-79) – assim como a anterior (55-74) – mostra que o entendimento não pode tomar parte de modo algum na ideia do absoluto, e se para ciência só estão abertos estes dois caminhos para o conhecimento – o da análise ou abstração e o da dedução sintética (como é certamente o caso da representação dominante) –, então *renegamos toda* ciência do absoluto. Nada se deixa particularizar de Deus, pois, exatamente por isso, ele é absoluto, porque nada se deixa abstrair Dele. Nada pode ser derivado de Deus, como vindo a ser ou surgindo, pois, exatamente por isso, Ele é Deus: porque Ele é tudo. – *Especulação* é tudo, ou seja, a visão, a consideração daquilo que é em Deus. A própria ciência só tem valor na medida em que é especulativa, ou seja, como contemplação de Deus tal como Ele é.[10]

As explicações dadas até agora contêm *os meros inícios* da filosofia. Sobre eles é completamente sem sentido discutir com alguém. Querer dar outras explicações àqueles que, seguindo suas múltiplas manifestações, não conseguem fazer nenhuma outra representação do absoluto além daquela de uma coisa, mesmo que de uma coisa que possui, de forma inerente, a identidade de subjetivo e objetivo, tal como uma propriedade, seria também totalmente inútil. – De todas as elucidações da ideia mais simples, vale certamente aquilo que Leibniz disse em algum lugar:

> Alguém disse que, se o espírito tivesse uma visão clara e direta do infinito, o Pe. Malebranche não teria tido necessidade de tantos raciocínios para nos fazer pensar nisso. Mas, pelo mesmo argumento, rejeitar-se-ia o conhecimento muito simples e muito natural que temos da Divindade. Estes tipos de objeções não valem nada, pois é preciso trabalho e aplicação para dar aos homens a atenção necessária às noções mais simples, e não se consegue senão lembrá-los de sua própria dissipação. É também por isto que os teólogos que falaram sobre a eternidade necessitavam de muitos discursos, de comparações e de exemplos, para torná-la conhecida, embora não haja nada mais simples do que a noção da eternidade etc.[11]

UNIVERSIDADE FEDERAL
Biblioteca Comunitária

### d) Sobre o modo como a unidade é totalidade e a totalidade é unidade e sobre o eterno não ser do finito

81. Toda consideração verdadeira, incluindo aquela do particular, é intuição de uma infinidade atual.

82. Anteriormente, consideramos a ideia de Deus em sua simplicidade, na medida em que ela é, em geral, identidade absoluta dos elementos subjetivo e objetivo. Agora, vamos considerar como ela é isto de modo infinito ou como Deus é posição de Si Mesmo não apenas em geral, mas de modo infinito.

83. Deus é a infinita posição de Si Mesmo. Isto significa: Deus é a infinita posição de infinitas posições de si mesma. Uma infinidade atual da mais pura autoafirmação é concebida na afirmação puramente simples e indivisível, com a qual Deus afirma-se a Si Mesmo.

84. Só se pode intuir e considerar essa infinidade intelectualmente, mas não se pode alcançá-la ou desenvolvê-la por intermédio do pensamento. Se tiveres um sentido para a infinidade atual nas coisas sensíveis, para o modo, por exemplo, como a luz é infinita *na* própria luz, e como, na simples claridade, o raio brota infinitamente do raio, então tens uma imagem fraca e distante do modo como, na posição de Deus, é concebida uma infinidade de posições, das quais cada uma concebe, de novo, uma igual infinidade.

85. As afirmações particulares, concebidas na afirmação infinita, não precedem esta afirmação; nem é essa afirmação a composição daquelas. Ao contrário, ela é sua absoluta unidade ou seu centro, a posição de todas e de cada uma daquelas, de modo idêntico, assim como a luz não é composta de raios, mas é a infinita e indivisível posição de raios.

86. Em contrapartida, na unidade da posição infinita, com a qual Deus fortalece a Si Mesmo, nada pode ser concebido ou afirmado que não seja igual a ela e – se for igualmente nela – que não seja a posição de si mesmo.

87. Toda posição, enquanto concebida apenas em Deus, é, portanto, diferente de Deus, [pelo fato de] que Este é, necessariamente,

sem nenhuma relação, pois Ele não tem nada além (*praeter*) de Si com o qual pudesse ser comparado; a posição, contudo, pode estar em relação, pois ela tem outro além de si.

88. Mas toda posição é como uma posição propriamente infinita em Deus, ou seja, ela não é em virtude de um conceito-universal, ou por meio daquilo que ela teria em comum com outras, mas resulta imediatamente de Deus, enquanto um todo próprio que, por sua vez, compreende uma infinidade de posições (84), como se nada fosse além dela. E essa autonomia divina em relação a toda posição vale necessariamente até o infinito.

89. Assim, a relação que a posição tem com outras posições (87) é posta eternamente como nula diante de Deus e em Deus. Ela é incriada por Deus. Assim como a gravidade, em verdade, cria o corpo segundo sua realidade, mas não a sombra que ele lança sobre outro corpo, ou que ele recebe de outro (pois ela não pode criar a sombra, porque esta nada é), nem, em geral, aquelas propriedades que o corpo possui apenas em relação, e que nada são para *ela* (gravidade).

90. Igualmente eterna e eternamente una em Deus é a unidade indivisível (85) entre a infinidade de posições que são concebidas Nele e o infinito ser-por-si-mesmo dessas posições (88), o qual nós também gostaríamos de chamar pura e simplesmente de a infinidade. Ambos encerram-se mutuamente. Pois o infinito é infinito e por si mesmo, apenas na medida em que é concebido em Deus como unidade absoluta. Abstraindo-se dessa unidade, ele se reverteria para a mera relação com outro. A unidade, porém, é unidade verdadeira, afirmação verdadeira dela mesma, apenas na medida em que ela afirma seu igual, qual seja, o que é posição de si mesmo e, portanto, também para si mesmo.

91. Isto que é verdadeiro de Deus – [que consiste no fato de] que ele carrega em si, de modo igualmente eterno, a unidade e a infinidade das posições – também pode ser mostrado em relação ao todo. Um todo não pode ser aquilo que se conjuga apenas a partir de partes, mas, ao contrário, é aquilo que é em si posição indivisível, e que, concebendo em si as partes, as precede segundo

a ideia. Mas um todo também não pode ser aquilo que é meramente unidade, na qual a vida do particular é reprimida, mas, ao contrário, ele é apenas isto em que consiste, juntamente com a unidade, a liberdade infinita da vida particular.

92. Deus e universo são, portanto, completamente a mesma ideia, e Deus há de ser imediatamente, em virtude de Sua ideia, a posição infinita de Si Mesmo (o igual a Ele), o todo absoluto.

93. Em contrapartida, o universo não é outra coisa senão a afirmação com a qual Deus afirma a Si Mesmo, em sua unidade e infinidade atual. E como Deus não é uma ser diferente desta autoafirmação, mas é a infinita afirmação de Si Mesmo exatamente *por meio de* Sua essência, o universo não é um diferente de Deus, mas o Próprio Deus.

94. Assim como Deus não tem, além da posição infinita de Si Mesmo, um ser singular e diferente dessa posição, tão pouco há, no universo, uma existência diferente das posições concebidas Nele. Ao contrário, essas posições mesmas são a única coisa real no universo.

95. O universo é, portanto, a pura realidade, posição infinita de posições, as quais são elas mesmas, de novo, infinitas, sem qualquer negação.

96. O universo idêntico a Deus não é somente a palavra (*Wort*) proferida de Deus, mas aquela palavra mesma que profere (*sprechende*), não a criada, mas a criadora e reveladora de si mesma, de maneira infinita.

97. Em Deus, nada pode ser particularmente senão o igual a Deus (83) e, portanto, (59) a *essência*, na medida em que esta é imediatamente também o *ser* e, consequentemente, a posição de si mesma.

98. A essência das coisas, resolvida em Deus, ou seja, a essência do particular – na medida em que ela é imediatamente também ser e, consequentemente, posição infinita de si mesma – foi chamada pelos antigos de *ideia*.

99. A ideia não é, portanto, de modo algum, para ser pensada como conceito universal ou como essência do gênero; pois enquanto o conceito universal é conceito por oposição ao ser, a

ideia, ao contrário, é o conceito como afirmação infinita do ser. De igual modo, a ideia não é fora do particular, mas ela mesma o particular, na medida em que esse é como uma verdade eterna em Deus.

100. A ideia pode, portanto, ser descrita também como a perfeição das coisas; e considerar as coisas segundo as ideias significa considerar as coisas segundo sua posição, tal como elas, em Deus, são *em si mesmas*, sem relação umas com as outras.

101. Não há nenhuma coisa que tenha surgido da autoafirmação divina e que tenha sido e vivido por si verdadeiramente enquanto *coisa*. Ao contrário, as coisas consideradas verdadeiramente, ou seja, em sua essência, são elas mesmas apenas irradiações ou, para usar uma imagem de Leibniz, fulgurações da afirmação infinita, que, assim como só poderiam ser nela e com ela, do mesmo modo só são também em si mesmas.

102. Pois exatamente como o raio que surge da noite escura e irrompe por meio de força própria, assim também se dá a infinita autoafirmação de Deus. Deus é a noite igualmente eterna e o dia igualmente eterno das coisas, a unidade eterna e a criação eterna sem ação nem movimento, mas como um constante e silencioso relâmpago de plenitude infinita.

103. A particularidade de toda posição pode ser considerada de um modo duplo. Primeiro, na medida em que ela expressa apenas o ser-concebido no universo, o qual só pode aparecer como uma negação na medida em que não é refletido ao mesmo tempo no fundamento e na essência deste ser-concebido, que é a própria igualdade de Deus (97). Pois se o particular for ao menos tomado efetivamente nessa afirmação infinita, então ele também será tomado eternamente e enquanto um infinito mesmo (88). Nessa relação, a particularidade não é nenhuma negação, mas sim a pertinência da ideia, por meio da qual ela é a infinidade para si, um mundo próprio (Monas).[12] Nesse sentido, o grau da perfeição de cada ser é igual ao grau de sua particularidade.

104. A primeira relação, a relação do mero ser-concebido no sentido negativo, determina a relação da posição particular com outras

posições, mas, segundo outra [relação], ela está meramente em relação imediata com Deus, e essa é sua vida eterna.

105. Porém, do mesmo modo que, no próprio Deus, o infinito brota constantemente do infinito, toda posição concebida em Deus também é, consequentemente, ela própria, de novo, uma totalidade de posições (84), as quais – por um lado – só podem ser (segundo a ideia) dentro dela e posteriormente a ela, tal como as afirmações particulares só podem ser na afirmação. Por outro lado, porém, elas são para si tão infinitas quanto ela.

106. Também a posição particular, enquanto compreendendo novamente em si uma infinidade de posições, é seu *centro* ou sua unidade absoluta.

107. O mero ser das posições em relação umas às outras, o qual não é afirmado por meio de Deus, nem é uma consequência positiva de Deus (89), gera, entretanto – exatamente por isso, e por sua nulidade diante de Deus – uma essência e um ser também meramente nulos.

108. Em relação a Deus, toda posição – seja pelo fato de que ela mesma é uma totalidade de posições, ou concebida em uma tal [totalidade] (106) – é constantemente em [uma] infinidade específica, e não por meio de uma outra [posição], mas somente por meio da relação com o centro comum. Contudo, na relação com as outras (por meio da qual a relação com o centro é, para ela, imediatamente suspensa), a posição necessita das outras e tem um ser dependente e carente.

109. O centro ou a unidade absoluta é o elemento ratificador (*das Bekräftigende*) de cada posição, o afirmativo *em* cada afirmado. Contudo, na relação das posições umas com as outras – uma relação por meio da qual elas perdem, simultaneamente, a relação com o centro universal, ou (o que é o mesmo) com seu centro particular (106) –, elas decompõem-se necessariamente em si mesmas, na medida em que abandonam a unidade nascida de cada uma e se voltam para a sua unidade com outras posições, a qual só pode ser negativa, e não essencial.

110. Na verdade, a infinidade e a unidade da própria *ideia* não podem ser negadas por meio da mera relação, pois esta é nula em si. E sua essência transparece no que subsiste através da relação, mas apenas como alegoria ou retrato da identidade verdadeira e prototípica.
111. Isto que surge na relação é – *na medida* em que toca apenas a relação – também um mero *ens imaginarium*, uma criatura vazia sem unidade interna, um simulacro (*Simulachrum*), que é e também não é, dependendo do modo como se o considera.
112. Ele *é*, assim como são as imagens produzidas sob certas circunstâncias, por meio de raios convergentes ou divergentes. Ele *não é*, porque ele não é um *unum per se*, mas um mero *unum per accidens*.
113. Em Deus, a unidade é somente enquanto subsistente por si em cada posição, ou na infinidade, e a infinidade é enquanto resolvida na unidade, mas, de modo nenhum, é a unidade confluente, internamente fraca e que não passa de um laço forçado pelas relações por meio das quais as posições são mantidas juntas.
114. Essa vida que as coisas têm somente [estando] em relação, e apenas por meio da relação, é aquela que tem um começo por meio de surgimento e nascimento e um fim por meio de dissolução ou morte. A vida de cada coisa em *Deus* é uma verdade eterna (99). A vida temporal, contudo, é apenas a vida da coisa, tanto quanto ela é possível por meio das meras relações recíprocas das posições, i.e., ela é uma vida nula (89).
115. Aquela imagem que não é nada por si e em si (111) será, igualmente, *dentro* desse não ser por si, reflexo tanto da infinidade (pois as posições estão nele apenas *ligadas*, mas não unas) quanto da unidade. E, assim como as duas são unas em Deus e na ideia, de forma absoluta, também o são na coisa, de forma finita.
116. A ideia é o raio que por si penetra e ilumina o não ser da coisa, tornando-a visível e aparente.
117. As posições, em sua infinita liberdade, resistem ao laço inessencial, posto meramente por meio de relações, pois elas têm no centro um [laço] divino e infinito. Porém, a unidade que se refle-

te na infinidade decomposta resiste ao ser-por-si das posições. O produto, portanto, será um misto de elementos resistentes, que oscila entre a unidade e a infinidade.

118. É conhecido [o modo] como o entendimento humano, desde sempre, tem buscado a explicação dessa estranha mistura, segundo a qual as coisas concretas têm de fato uma semelhança com o que é em si mesmo idêntico e se esforçam por serem semelhantes a ele, sem, obviamente, conseguir totalmente. Deus, porém, não está em conflito com uma matéria refratária fora dele e hostil à unidade, mesmo se esse material fosse determinado como mero nada (μὴ ὂν); pois isto é eternamente impensável e não pode ser, porque não é nada. Deus, contudo, enquanto o supremo bem-aventurado, está fora de todo o conflito, principalmente daquele do qual apenas surge a vida finita.

119. O modo adequado de considerar as coisas é apenas o seguinte: contemplar cada essencialidade das coisas em sua absolutez, como centro para si, e, consequentemente, a unidade como subsistente na infinidade, ou contemplar a identidade prototípica, a infinidade na unidade. A visão confusa e inadequada consiste, porém, em considerar a essencialidade *na relação recíproca*, ou seja, na mistura ou na confluência.

120. Assim, cada determinação que se refere à relação, seja de uma essencialidade com a outra ou de uma coisa com a outra, assim como a observação dessa determinação, só é possível na decadência ou na abstração de Deus, que contempla as essencialidades enquanto unas e, portanto, cada qual por si como um mundo próprio.

121. A natureza exterior ou aparente contém uma alegoria entre a diferença do ser-em-si e a vida meramente relativa das coisas. O peso está tão imediatamente presente para cada átomo da matéria quanto o centro inato, nenhum dos dois gravita diante do outro, mas, sim, diante da unidade comum, que é idêntica em todos. Somente na medida em que as essencialidades da matéria começam a gravitar *umas diante das outras*, elas se coagulam, se transformam em corpos escuros e nascem como *coisas*, tornando-se capazes de transformação recíproca.

122. Do mesmo modo, nenhum raio de luz interpõe-se ao outro ou projeta no outro uma sombra, assim como nenhum toma sua luz emprestada do outro. Ao contrário, cada um brilha em sua claridade própria. Os corpos – simulacros (*Scheinbilder*) confluentes –, porém, projetam alternadamente suas sombras uns sobre os outros e excluem-se mutuamente.

123. O ponto que importa entre nós, que afirmamos o ser eterno das coisas em Deus, e entre aqueles, para os quais a realidade da finitude parece incontestável, não consiste, assim, no fato de que nós tenhamos de mostrar a eles a origem dessa realidade a partir de Deus (pois ela *não* é afirmada por meio de Deus) (107), mas, sim, no fato de que *eles* devem provar para nós a existência (*Dasein*) específica de um mundo finito, tal como eles supõem.

124. Antes de tudo, eles dizem que: todas as coisas são mutáveis e se transformam incessantemente; que são divisíveis e são divididas; que nascem e perecem. Mas, assim sendo, como deveriam fazer jus à natureza divina, que é permanentemente igual a si e imutavelmente a mesma! Entretanto, as coisas que nascem e perecem também não são as coisas verdadeiras, e são eles mesmos que dizem que a substância é imperecível e não pode ser transformada, mas somente o acidente, ou seja, precisamente a unidade contingente das coisas enquanto meros simulacros (112).

125. Por meio do nascimento, da vida temporal e da morte, cada essência paga, de acordo com a ordem divina, aquilo que ela deve à mera finitude, ao mero ser concebido em Deus. Ela existe no tempo apenas munida da parte de si mesma que corresponde à relação a ele, e somente o que *é* eternamente aniquilado em Deus (89) é também nela aniquilado pelo tempo.

126. Nenhuma posição pode, enquanto tal, experimentar uma alteração ou uma transformação, e tampouco pode – exatamente por isso – desaparecer. Ela é necessariamente imutável e imperecível. Não existe, pois, nenhuma morte na totalidade. As coisas dissolvem-se apenas segundo o ser relativo, não de acordo com a posição (pois essa é necessariamente simples, também na medida em que ela – como a posição de cada homem – concebe a

infinidade total) (106), tampouco segundo a unidade prototípica que elas possuem em Deus, mas unicamente segundo a unidade derivada, que é uma mera imagem reconstituída na infinidade desintegrada por meio da aparência (*Schein*) da *ideia*, e, portanto, necessariamente perecível.

127. Toda qualidade da natureza é uma posição indestrutível, eterna e necessária de Deus. Se deixares confluir duas qualidades, *d* e *e*, através da relação que elas possuem entre si, tereis um produto comum *d e*. Mas esse produto não é em Deus. Nele há, ao contrário, a absoluta unidade e a absolutez inseparável de cada [posição] por si (*d* e *e*). A mistura surge apenas no simulacro. Do mesmo modo, se deixares essas qualidades se separarem, então o confluente (*d e*) é transformado, mas cada uma de ambas as posições, assim como sua unidade originária, é imutável.

128. Cada coisa é eterna em cada perfeição, em cada particular excelência, mesmo na excelência de sua mais própria individualidade. É eterna não apenas segundo a unidade, que é concebida na unidade divina, mas também segundo a infinidade, a partir da qual, na vida relativa, o corpo é formado. Apenas a mistura, o produto aparente que de maneira incerta flutua entre a unidade e a dissolução, não é eterna, porque sua existência sempre se baseia apenas na relação recíproca das essencialidades e, por fim, no conjunto das relações no universo.

129. Quão soberano é o ser humano, quantas perfeições nele convergem como em um foco de luz, de modo que ele parece unificar, somente em si, tudo de positivo, que existe, aliás, à parte. Mas o ser humano como o todo, e assim como ele aparece nas relações, só é tal como a imagem do sol quando este cria, como que a partir do nada, nuvens negras no céu sereno, e faz com que o ar transparente se transforme em água, a fim de refletir-se nele. Sua existência (*Dasein*) é posta, e *dura* apenas enquanto as relações das posições são completadas, de modo que a ideia nelas transpareça. Porém, essas posições tendem ininterruptamente para a liberdade inicial. O ser humano perece, tão logo pereçam aquelas condições, sem que por isso desapareça algo no universo,

da mesma forma que o arco-íris desaparece quando apenas sua relação determinada e recíproca é mudada, embora persistam todos os elementos de sua aparição. A natureza sensível, que luta em meio às relações, fez aquilo que ela podia: criou uma imagem débil daquilo que vive eternamente, e ela mesma a retira do mesmo modo como a tinha evocado.

130. Em cada parte da matéria, mesmo em sua vida relativa, a ideia é certamente produzida (*eingeschaffen*); por isso, cada parte é impelida a receber a figura (*Gestalt*) que lhe advém, e as meras relações não são capazes de apresentar nada que não seja conforme a uma ideia e que tenha seu *prius* absoluto na unidade eterna.

131. O tempo é a aparição da unidade na oposição à infinidade, que consequentemente é desintegrada em meras relações. No devir e perecer das coisas, o universo intui sua própria vida sagrada e infinita. Ele cria as coisas, porque posiona as essencialidades particulares, cuja unidade imaginária constitui o ser da coisa; e ele as aniquila porque posiciona cada uma dessas em sua liberdade, e não em relação umas com as outras.

132. Se vós não considerais as coisas em si, ou seja, se não considerais nem a unidade na infinidade de suas essencialidades, nem (119) sua infinidade na unidade absoluta, então vós só conheceis muito mais a unidade relativa no produto, não sendo capazes de conferir qualquer realidade a isso que é apenas um mero fenômeno exceto na relação, não por meio da verdadeira resolução em seus elementos e, consequentemente, no universo (pois, assim, ele mesmo desapareceria), mas, ao contrário, por meio de uma relação ao outro que igualmente não é em si mesmo, mas apenas fenômeno e que, portanto, só surge na relação com um igual a si e, assim, sucessivamente, até o infinito.

133. De tal modo, a imaginação transforma a infinidade atual do universo em infinidade empírica, como aquela do tempo e também a do espaço.

134. A causa de uma coisa jamais pode criá-la segundo a substância ou a essência. A causa (*Ursache*) determina na coisa somente o não essencial – isso por meio do que a coisa é muito mais desigual

do que igual à causa. Porém, a realidade fenomênica – posto que esta não pode ser dada pelas meras relações – é dada pela ideia que se insinua através dela (*durchblickende*). Pois o que vive nas relações, o único positivo, é somente isto: a coisa é ela mesma a ideia, mas aquela nascida apenas entre relações, ou na medida em que ela também tem uma vida em relação a outros, e não somente em relação a Deus.

135. Visto que a própria lei da causa e efeito só possui verdade em relação àquilo que é em si desprovido de essencialidade, consequentemente, a lei é posta pela própria razão como nula.

136. Nós já sugerimos em que consiste a harmonia no todo e no particular e por meio de que providência divina tudo é conduzido. Pois, como as relações só podem ser na medida em que isto do que elas são relação – ou seja: o essencial – é, e como elas, não sendo absolutamente nada em si, também não poderiam criar nada, em parte alguma, então elas só podem criar o que é determinado previamente nas ideias, sendo, desse modo, os instrumentos da eternidade.

137. Nenhum número ou tempo pode alcançar os diferentes nascimentos possíveis na infinidade graças às relações recíprocas das posições. Mas o modo como é possível um tal [ser] que ultrapassa infinitamente toda determinação por número e tempo – em absoluta posição e enquanto infinidade puramente presente – não pode ser senão difícil para aqueles que se entregam totalmente à imaginação.

138. Esses podem se exercitar inicialmente com as verdades da geometria, [para saber] se são dignos de contemplar a infinidade da razão da filosofia. Por exemplo, no conhecido caso descrito por Spinoza de um espaço encerrado entre dois círculos de diferentes centros, onde eles têm diante dos olhos uma infinidade de mudanças absolutamente inalcançável por meio de números, mudanças pelas quais teria de passar uma matéria movida dentro desse espaço, embora eles a vejam como uma infinidade fechada e atual.

139. Assim, em Deus, é eterno, atemporal e presente aquilo que surge no curso das causas e efeitos, mesmo de acordo com a

vida relativa, cuja plenitude, porém, não pode gerar nenhum tempo – tampouco um tempo infinito ou um finito. Assim como isto que nasce não nasce para Deus, também isto que é aniquilado na aparição é já aniquilado em Deus, e tudo [isto] em eterna completude.

140. O próprio tempo, em sua maior como em sua menor parte, é preenchido pela eternidade, que subsiste nele mesmo, assim como simulacros, que nascem no mundo visível por meio de relações particulares e que não podem mudar a ordem eterna da natureza, nem influir sobre ela. Sem este constante presente da posição infinita enquanto totalidade, o fluir de uma única parte do tempo seria impensável, ou seja, o tempo mesmo seria impensável.

141. O começo é, no universo, simultâneo ao fim, ou seja, não há, em geral, nem começo, nem fim. Em consideração ao universo, a duração sem fim não é diferente do instante; o universo seria igualmente infinito, tanto nesse quanto naquela, ou seja: ele não é de modo algum no tempo.

142. Nenhuma posição, enquanto tal, pode ser estendida ou ter partes. Também essas são determinações daquilo, cuja existência (*Dasein*) repousa efetivamente apenas na relação. As essencialidades não são unas na coisa como no protótipo, mas, ao contrário, *ligadas* por meio da *relação recíproca*, por meio, portanto, disto que elas *têm em comum entre si*. Entretanto, justamente apenas em relação a um conceito universal que suspende a unidade que as essencialidades possuem em Deus, a saber: aquela que subsiste com a liberdade, é que ocorre partição (*Theilung*) e divisibilidade (*Theilbarkeit*).

143. Toda coisa que aparece é o fenômeno confuso de uma infinidade de posições, na medida em que elas estão em mera relação e na qual, exatamente por isso, a unidade reflete-se, mas apenas de modo passageiro e temporal. A unidade em si, porém, é fortalecedora da infinidade. Essa infinidade sem aquela unidade (e ela é sem aquela, na medida em que se desintegra na relação) tem como resultado, portanto, o fenômeno da ausência de força, da pura penetrabilidade, em uma palavra: do espaço.

144. O espaço é o sinal da constante aspiração das coisas à dissolução e de seus elementos à independência mútua.

145. Toda determinação de grandeza em geral repousa na oposição entre a infinidade e a unidade. Isso se esclarece pelo fato de que, quando o conceito de grandeza é aplicado nisto que é infinidade apenas enquanto unidade e é unidade apenas enquanto infinidade, o ἕν sempre se perde no πᾶν e o πᾶν no o ἕν. A imaginação quer o universo sensível como infinidade e esse universo se estende [de modo] sem fim (*endlos*), mas falta-lhe a unidade. A imaginação o quer como unidade. Aqui, ele é estendido de modo finito, e a infinidade é perdida.

146. Contudo, na verdadeira infinidade, o que há de maior não é, de modo algum, diferente do que há de menor, ou seja, não existe absolutamente nenhuma grandeza que seja sempre apenas uma determinação relativa, isto é, nula.

147. Também a multiplicidade é apenas conceito de uma coisa em relação consigo mesma ou de várias coisas em relação recíproca, ou seja, ela não é sem o conceito universal e, consequentemente, sem a suspensão da verdadeira unidade das coisas, aquela unidade que elas têm no protótipo.

148. As coisas fenomênicas efetivas não podem ser descritas como modificações ou afecções, sejam da substância infinita, sejam de seus atributos (unidade e infinidade).

149. Não podem ser modificações da substância infinita, pois, enquanto *coisas* e segundo sua diferença em relação à substância, elas são essências meramente imaginárias, nas quais nada permanece cognoscível após a retirada da ideia a não ser a relação. Porém, assim como a essência não pode ser limitada pela aparência (*Schein*), ou o ser pelo mero não ser, o poder infinito também não pode ser limitado ou afetado por meio de um mero *ens rationis*.

150. A *unidade* não é limitada na coisa – pois ela se reflete no cerne da infinidade –, mas por meio de seu *ser* eterno. Ela não *vem a ser*, mas surge somente na medida em que as relações *vêm a ser*. Porém, na medida em que se contempla *a si mesma* na infinidade, ela não põe a *coisa*, exatamente porque ela se põe *a si mesma*, tal

como no caso do olho: quando ele se vê a si mesmo no reflexo – exatamente por isso – desaparece o que reflete (*das Refletierende*), ou – ainda mais precisamente – tal como [no caso] da luz que, na refração, só se põe a si mesma, exatamente porque ela não põe o meio (transparente).

151. Tampouco é modificada a *infinidade*. Pois, mesmo na ligação relativa das posições, essa [infinidade] certamente continua subsistindo como o eterno fundamento da realidade de cada uma delas e ela mantém as coisas apenas por meio do pôr eternamente idêntico da unidade em cada posição e, por conseguinte, de cada posição enquanto uma posição independente.

152. O fenômeno das coisas deixa-se descrever como repousando em uma dupla imagem. O puro *compositum*, ou a relação por si, seria como um mero *ens imaginationis*, sem nenhuma realidade, e não poderia ser visto sem o positivo que reluz nele. Mas, ligado ao positivo da ideia transluzente, ele produz uma dupla imagem. Nós vemos a posição simultaneamente a isto que não é nada em si, um mero *compositum*, consequentemente, uma mistura de realidade e não realidade, um verdadeiro simulacro, que tem tão pouca essencialidade quanto o *spectrum solare*, cuja existência (*Dasein*) repousa em uma relação totalmente análoga.

153. Na refração, cujo significado simbólico atesta a posição superior que ela ocupa em meio a diferentes fenômenos da natureza, a *luz* não é, de modo algum, colorida (independentemente do modo em que se pense nela), nem tampouco seu contrário. O [que é] colorido é somente a *imagem* que surge na medida em que isto que é visível somente em si (a luz) e isto que é por si pura e simplesmente invisível (a não luz ou a escuridão) são vistos como um. Assim, a unidade ou a infinidade de Deus não é, de forma alguma, modificada nas coisas, mas é apenas a *coisa mesma* que é *modificada*, ou ela é [uma coisa] que repousa na mera afecção, na mera relação, ou seja, [ela] não [é] em si, [ela é] apenas fenômeno.

154. O que vale para as coisas vale também para a natureza cognoscente, na medida em que ela contempla apenas a infinidade confusa (32), que o entendimento logo transforma em finitudes.

Pois a alma possui a mesma essência que o corpo, a saber: ela também é uma posição que compreende uma infinidade de posições. Assim, também a alma, apreendida não em seu centro, mas de modo criado (*creatürlich*), ou na *natura naturata*, é, em verdade, sempre ainda uma infinidade de posições, mas [uma infinidade] confusa, que se desintegra em relações, de tal modo que, segundo o ser meramente relativo, ela nem sequer é uma essência ou fenômeno puramente transitivos, tal como o são a coisa ou o corpo que ela conhece.

155. O fundamento do entendimento na alma está no fato de a alma – por só ter realidade em relação, e não em si – também buscar conceber e possuir, no tempo, todo o resto apenas em relação, ou seja: separado de Deus – o que constitui o desvio completo ou a queda (*defectio*) total em relação a Deus.

156. Se pudéssemos – como diz Leibniz – ler em cada alma toda a beleza do universo, se pudéssemos desenvolver e explicitar todas as suas dobras... como mesmo a percepção distinta da alma inclui, porém, em si uma infinidade de percepções confusas que mantém todo o universo velado, a própria alma conhece as coisas das quais ela tem percepção apenas na medida em que as resolve em ideias distintas.

157. Toda alma conhece o infinito, conhece tudo, porém de forma obscura. Quando tu percebes o bramar de uma floresta na tempestade, tu ouves o barulho de cada folha, mas misturas com o barulho de todas as outras, sem diferenciá-lo. Assim é o rumor e a agitação do mundo em nossa alma.

158. Tudo que é, é por meio da confirmação (*Bekräftigung*) da palavra eterna, e tem sua própria melodia em si mesmo e por si; mas a alma só a ouve misturada às outras, sem unidade. Deus, contudo, percebe cada [melodia] por si, em seu modo particular; pois ele é a fonte de onde elas brotam; e ele as percebe todas em perfeita consonância e unissonância, das quais nossa música, com a invenção da harmonia, tentou uma pálida imitação.

159. Só há uma resposta definitivamente válida para a seguinte questão, lançada pelo entendimento em sua vertigem diante do abis-

mo da infinidade: *Por que nada não é, por que em geral algo é?* Esta resposta não constitui o algo, mas somente o universo ou Deus. O universo é aquele para o qual simplesmente é impossível não ser, assim como o nada, para o qual é simplesmente impossível ser. Para o nada (eternamente impossível, eternamente nada), apenas o todo é simplesmente oposto, mas de modo nenhum a coisa, exceto apenas relativa e parcialmente – pois não lhe é simplesmente impossível não ser, mas somente na medida em que é com outras coisas e em relação a elas. Ela é, portanto, apenas realidade misturada a nãorealidade e uma mera essência intermediária.

160. Consequentemente, considerar o universo como a composição completa de todas as coisas particulares existentes não é menos destoante do que querer pensar a pura, a infinita realidade como composta a partir da completa mistura de realidade e de não realidade.

161. O fruto dessa consideração é a perspectiva de que o finito, de modo eterno, não pode ser verdadeiramente; de que somente [o] infinito é, a posição absoluta, eterna de si mesmo, a qual é Deus e, enquanto Deus, o universo.

### e) Sobre as diferenças de qualidade no universo

162. A diferença entre uma identidade divina e uma meramente finita é que nessa encontram-se ligados não os opostos que necessitam de ligação, mas aqueles que poderiam ser cada um por si, e, no entanto, não são sem o outro.

163. Esse é o segredo do amor eterno: que aquilo que gostaria de ser por si absoluto não considera uma perda (*Raub*) o fato de ele ser por si, mas somente dentre (*in*) e com os outros. Se cada um não fosse um todo, mas apenas uma parte do todo, não haveria amor; mas, por isso mesmo, há amor: porque cada um é um todo, e, no entanto, não é nem pode ser sem o outro.

164. Deus é – enquanto unidade, enquanto infinidade e enquanto absoluta identidade de ambas – somente uma e a mesma essência indivisível. Ele é totalmente cada uma e, contudo, nenhuma isoladamente ou sem a outra.

165. Se a infinidade e a unidade são cada uma por si igualmente e de maneira absoluta o todo, então a identidade de ambas também só pode ser o que é *igual em ambas*, ou seja, não pode mais ser como cada uma delas é em particular, do mesmo modo que o 1, enquanto produto de si mesmo, só pode ser de novo 1.

166. *Esse* modo da identidade que é apenas ligação e que nós, para diferenciarmos da [identidade] divina (162), procuramos designar como mera indiferença não pode, portanto, ser em Deus, mas somente nas coisas derivadas.

167. Pois, assim como a infinidade e a unidade são na absoluta identidade cada qual também por si absoluta, produzindo apenas o absoluto, assim também, em contrapartida, seu ser-um, em mera relação, engendra necessariamente um ser finito, que repousa na afecção.

168. A infinidade, considerada em relação à unidade – ou seja: não em si mesma – pode aparecer como o afirmado (*das Affirmirte*) desta, assim como a unidade, em igual consideração, [pode aparecer] como o afirmativo (*das Affirmative*) daquela. Mas o afirmado através da posição de Deus é (86) ele mesmo algo igual a Deus (ein *Gottgleiches*) e, portanto, não um mero afirmado, mas a afirmação de si mesmo.

169. Antes de tudo, não existe no universo qualquer diferença entre um elemento objetivo em si e um elemento subjetivo em si. Ao contrário, o que tu determinas como objetivo é somente o infinito ser-por-si das posições concebidas em Deus, ou: é a unidade na infinidade. Do mesmo modo, o que tu determinas como o subjetivo não é meramente unidade em oposição à infinidade, mas infinidade enquanto resolvida na unidade.

170. A unidade na infinidade, ou a unidade na medida em que ela é centro em cada posição por si, é o fundamento da natureza enquanto nascimento eterno de todas as coisas. A natureza temporal, contudo, ou a natureza segundo o fenômeno, não é a pura unidade na infinidade, mas a unidade, na medida em que ela – ainda que nascida da infinidade – só vem à luz por meio das relações.

171. Justamente a unidade gera – da eternidade e de modo eterno na infinidade – imagens idênticas de si mesma, as quais, como ela, são posições infinitas de posições. Desta eterna imaginação da unidade na infinidade, porém, a natureza visível arranca-se como sua aparição que só consiste em relações.

172. Se há, com isto, qualquer diferença das coisas na natureza, estas, tanto quanto as muitas impressões do universo, só podem ser diferenciadas entre si por meio de diferentes relações da unidade e da infinidade, mas de modo nenhum por meio de oposição efetiva.

173. A infinidade nas coisas, na relação com a unidade, é o *corpo* das coisas, cujo verdadeiro ser ou (170) o eterno nascimento repousa na realidade das essencialidades particulares, que confluem nele e onde cada uma delas, por si, é indestrutível e eterna (127).

174. A unidade, em contrapartida, em relação à infinidade, é nas coisas a *alma*, que, consequentemente, considerada em si, é igual ao centro, mas, relativamente à coisa – uma contraimagem confusa (*Gegenbild*) de sua unidade –, é apenas uma criatura (*Geschöpf*) do centro.

175. Toda oposição entre *alma* e *corpo* repousa na mera aparência gerada pela relação; ambos são, em todas as coisas, necessariamente uma e a mesma essência; pois há uma e a mesma essência no universo (Deus) que é unidade e que é infinidade; que é o objetivo e o subjetivo (169); que é o centro e a circunferência.

176. É apenas pelo necessário ser-um de corpo e alma que cada coisa é um *todo* em relação a si mesmo e, pelo fato de compreender em si, de maneira derivada – assim como o universo [o faz] de maneira originária –, de igual modo, a unidade e a infinidade.

177. As coisas são tão infinitamente-reais quanto infinitamente-ideais. Pois o real ou o corpo é nelas a unidade na infinidade (173), mas o ideal ou a alma é a infinidade na unidade, ou é a posição daquela infinidade.

178. A pura unidade na infinidade é na natureza enquanto *gravidade*. Pois a gravidade é o que faz com que cada posição seja, no universo, um centro para si.

179. A infinidade na unidade, em contrapartida, reluz na natureza através da *luz*, ainda que aquilo que, em geral, é assim chamado seja apenas a aparição da unidade surgida em um local singular e embora essa unidade viva tanto no som quanto em outros fenômenos.

180. Através da gravidade, Deus revela-se como aquilo que é totalmente centro, mesmo em cada ponto da circunferência. Através da luz, porém, [ele revela-se] como aquilo que é totalmente circunferência, mesmo no centro.

181. A gravidade concerne o coração das coisas, mas não sua particularidade, pois ela põe imediatamente toda essencialidade de cada coisa, de modo distinto e enquanto centro por si (178), independentemente do confluxo.

182. Na medida em que a gravidade não conhece o confluente, mas apenas o que é sem relação, a pura infinidade em cada coisa, ela pode ser designada como o universal das coisas, como aquilo em virtude do que nenhuma coisa particular seria como tal.

183. Contudo, porque a relação recíproca das essencialidades, enquanto um mero *ens rationis*, não é capaz de criar nada por si, então é preciso que a posição da infinidade desfeita na coisa, ou seja, que a unidade ou a luz, que nasce de modo igualmente eterno, transluza (*durchleuchten*) para que as coisas apareçam. A luz é, nesse sentido, o [poder] criador (*das Schaffende*) da *coisa* enquanto tal ou segundo a própria vida.

184. Assim como a coisa, enquanto totalidade, só pode ser na medida em que a gravidade posiociona cada uma das essencialidades particulares cuja unidade derivada é a coisa mesma, consequentemente, ela se relaciona [por um lado] com a gravidade enquanto seu *fundamento*, mas [por outro lado] com a luz – a qual produz o expoente (*Exponenten*) ou o conceito da vida comum às posições dentro dela –, enquanto *causa* de sua efetividade.

185. Contudo, de acordo com o axioma segundo o qual as coisas diferem entre si por meio das meras relações da unidade e da infinidade, apenas são pensáveis as [três] diferenciações seguintes: Ou elas – (não em relação a si mesma, pois isto (177) seria

impensável, mas comparadas com as outras) – pertencem mais à infinidade; ou nelas é a unidade que predomina; ou ambas – infinidade e unidade – subsistem em equilíbrio.

186. A infinidade predomina e a unidade está imersa nela, na medida em que a vida particular das coisas aparece como dependente da vida na infinidade, do ser-para-si das posições. Essa é a vida das coisas na gravidade, a qual reduz cada uma dessas coisas à raiz simples de toda a existência (*Dasein*), às posições em sua separabilidade, ou ainda à vida no espaço, que é o signo da independência recíproca das posições (144).

187. O tempo (131), em contrapartida, é a imaginação da identidade na diferença, por meio da qual a independência recíproca das posições é, então, perdida. O predomínio da unidade expressa-se, assim, por meio da vida das coisas no tempo, com o que o subsistir e o ser independente no espaço (a infinidade) são igualmente negados.

188. O equilíbrio perfeito existirá, onde a unidade subsistir, sem que o ser-para-si das posições seja suspenso, e [aí, onde] a infinidade subsistir, sem que a unidade seja negada.

189. É próprio da consideração atenta ao particular provar que esses três níveis das coisas são efetivamente expressos na natureza: o primeiro, por meio da matéria, na medida em que a particularidade (a obra da unidade na mesma) é totalmente subordinada à infinidade; o segundo, por meio do movimento, na medida em que ele brota (*entspringt*) (num processo dinâmico) da particularidade das coisas, mas – (posto que essas coisas são apenas por meio das relações das essencialidades entre si, subordinadas respectivamente ao nascimento, à transformação e ao declínio) – com perda de sua vida mutuamente independente no espaço; o terceiro por meio do organismo no qual, com a vida no tempo, subsiste simultaneamente a vida no espaço e o ser de cada posição por si, independentemente.

190. No primeiro nível subsiste, em verdade, a infinidade atual da matéria (177), mas ela subsiste apenas para a gravidade e não, simultaneamente, para a unidade, ou seja, ela subsiste incognosci-

velmente. No segundo nível, com efeito, a unidade é posta como o afirmativo da infinidade concebida na coisa, mas a infinidade é, em contrapartida, negada em seu ser-para-si. No terceiro nível, contudo (embora sempre de modo finito), subsiste, junto com a unidade e de modo cognoscível, a verdadeira infinidade atual, não apenas a divisibilidade infinita, mas o efetivo ser-partido (*Getheiltheit*) da matéria, e vice-versa.

191. Em uma perspectiva meramente relativa, também podemos considerar essa hierarquia como uma sequência de potências. Pois a infinidade é a posição infinita, ou a afirmação de Deus pura e simplesmente considerada = $A^1$; a unidade é (168) a afirmação dessa afirmação = $A^2$; finalmente, a indiferença de ambas é a posição dessas duas posições, uma posição por meio da qual elas mesmas são novamente postas como uno = $A^3$.

192. Mas, uma vez que a unidade, a infinidade e, por isso mesmo também (166), a indiferença de ambas são necessárias em todas as coisas (172), todas as coisas também são formadas – independentemente de sua diversidade em relação mútua – a partir da essência unitrinitária (*dreieinigen Wesen*), cujo tipo se expressa tanto na maior quanto na menor. Assim, em todo o átomo da matéria há a infinidade de posições, que se apresentam racionalmente, enquanto puro desintegrar, pura penetrabilidade; nesse átomo, porém, também há a unidade, que põe a infinidade em relação consigo mesma, como um mundo, no qual ela *se* intui; e, exatamente por isso, também está nela a sensível indiferença da unidade e da infinidade, a qual é retrato (*Abbild*) da verdadeira substância.

193. Essas potências não fundamentam nenhuma diversidade, nem em Deus, nem entre as coisas, nem na coisa mesma, pois, assim como na razão, com o saber mesmo = $A^1$, é posto imediatamente também o saber desse saber = $A^2$, e, mais adiante, o saber da unidade de ambos = $A^3$, e, contudo, só há *um* saber efetivo e indivisível, em Deus, a posição infinita, a posição dessa posição e a posição do ser-uno de ambos também são apenas uma e a mesma posição infinita.

194. Do mesmo modo, não é apenas na totalidade das coisas, mas *em cada coisa* que a unidade, a infinidade e a indiferença entre as duas é apenas uma e a mesma realidade indissolúvel.

195. Segundo a representação de potências, a gradação das coisas se deixa apresentar do seguinte modo. Na medida em que seguem apenas a afirmação da primeira potência = $A^1$, as coisas *são*, mas não há nelas mesmas, simultaneamente, a afirmação desse ser. A unidade é apenas na infinidade e essa predomina – [como o] ponto da mais alta preponderância da inconsciência ou da objetividade para o fenômeno. Na medida em que, com a existência na infinidade = $A^1$, é também expressa a posição dessa existência = $A^2$ nas próprias coisas, elas aparecem animadas individualmente, e a vida interior e subjetiva reina sobre a exterior ou corpórea. Com isto, finalmente, além da existência = $A^1$ e da posição dessa existência = $A^2$, surge também a posição do ser-uno de ambas = $A^3$, e não é apenas cada coisa singular em sua espécie, mas a própria progressão (*Stufenfolge*) das coisas que alcança a consumação, ou seja, a apresentação de uma verdadeira imagem idêntica (*Ebenbild*) do universo.

196. Toda diferença das coisas, segundo o modo do ser, pode ser reduzida a essa diferença da potência. Mas *exatamente essa diferença mesma só é feita na relação* de uma coisa com outras coisas particulares, ou com o universo das coisas, *mas não na relação com a coisa mesma*, a qual, mesmo que seja, segundo a comparação, a menor ou maior, é todo tempo (192) formada da mesma essência que o universo e é igual a ele segundo a qualidade.

197. Em todo ser (*Wesen*) orgânico – sim, em todo ele, mesmo na menor de suas partes! – tu reconheces a infinidade atual e a unidade, cada uma por si e, contudo, como um. Cada átomo da matéria, porém, é um mundo tão infinito quanto o universo inteiro; na menor das partes ressoa a palavra eterna da afirmação divina. O modo, entretanto, como essa parte reproduz (*abbildet*) a plenitude do universo, não pertence mais à essência (*Wesen*), [mas] é meramente na medida em que é comparada, e pertence à sombra que as coisas projetam mutuamente na infinita substância.

198. Cada átomo da matéria, diz Leibniz, é semelhante a um jardim cheio de plantas, ou a um líquido, no qual cada gota é preenchida de essência viva. Mas cada ramo de cada uma dessas plantas nesse jardim e cada parte nessa gota desse líquido é de novo um jardim, de novo um mar de essências vivas.

199. Em relação a outras coisas, ou à totalidade das coisas, há na matéria, certamente, um predomínio do infinito (186), mas em relação a si, ou considerada em si mesma, há nela um equilíbrio perfeito. A unidade é, *nela mesma*, igual à infinidade; o elemento subjetivo, ao elemento objetivo. Se, então, apenas a matéria existisse e nada além dela, ela não apareceria especialmente como real, mas ela mesma como um todo de [uma] absolutidade inata. A exigência da razão é, contudo, exatamente esta: considerar cada coisa em si mesma e como se nada fosse fora dela.

200. A natureza, enquanto unidade na infinidade, é para si um todo e carrega em si todas as potências das coisas, sem, obviamente, ser propriamente uma dessas coisas em particular. Nela está o *prius* absoluto de cada uma; nela está a unidade, a infinidade e a identidade de ambas, cada uma distinta em igual clareza e, contudo, em eterna unidade, assim como – para dar um exemplo distante – no espaço infinito, comprimento, largura e profundidade são cada um por si, ao mesmo tempo em que estão em inseparável unidade.

201. Somente na medida em que as coisas aparecem enquanto corpóreas, ou seja, enquanto afecções da unidade e da infinidade, apenas nessa medida aparece também o universo das coisas, a natureza mesma, enquanto corpórea; em si mesma, porém, ela é substância sem afecção. Certamente, podemos adentrar empiricamente nos corpos celestes (*Weltkörper*), tão profundamente quanto quisermos, de modo a encontrar terras (*Erden*), metais e outras coisas semelhantes; mas estas, enquanto tais, não são, de modo algum, a essência eternamente subsistente, a substância que, enquanto o *a priori* de todas as coisas corpóreas, é necessariamente não corpórea.

202. Por força da mesma perspectiva, por meio da qual a natureza infinita aparece como corpórea (como corpos celestes), ocorre

que nós opomos à ideia, considerada em relação (abstraída da infinidade), um outro corpo que, de novo, é apenas um corpo relativo (um corpo central (*Centralkörper*)), mas não a unidade absoluta, e assim [sucessivamente], sem-fim. Isto é, então, mera consequência do modo de consideração confuso, por meio do qual o universo se transforma, para nós, em um sistema de corpos. Mas, verdadeiramente, é o Deus infinito e imortal que vive no sistema do mundo e que não é nem corpo, nem matéria, mas substância universal, sem afecção.

203. Esse Deus – no qual está a essência de todas as coisas, consistindo, entretanto, em indubitável unidade – ainda põe, contudo, fora e acima das coisas particulares, a imagem sem potência de sua identidade despotencializada.

204. Exatamente aí, onde todas as qualidades da natureza se reúnem, a periferia (tal como no corpo celeste) se torna igual ao centro e a unidade não é apenas simultânea à infinidade. A unidade consiste, ao contrário, em absoluta igualdade com a infinidade, pois toda potência desaparece e o próprio divino se evidencia e transparece na razão que, desprovida de qualidade e de dimensão, é a face de Deus repousando após a criação.

205. Na razão, toda a objetividade sucumbe, mas, exatamente por isso, também sucumbe toda a subjetividade. Apenas a pura posição – que é igualmente infinita tanto na unidade como na plenitude do ser – vive e conhece a si mesma na razão.

206. Logo na ideia primeira estão contidas as ideias de um ser – o qual inclui, de modo infinito, o conhecer (61) – e de um conhecer – o qual inclui, de modo infinito, o ser. Essa unidade penetra através de todas as formas da natureza. Não se trata de nenhuma unidade de ligação, pois isto mesmo que em certa relação é um ser, é em si mesmo também um criar ou uma posição. Isto mesmo, portanto, que é real é também ideal.

207. A gravidade é o intuir da natureza. Aquilo por meio do que é determinada a extensão das coisas no espaço, enquanto forma do ser, é também forma da percepção, ou seja, autoconsciência. A qualidade das coisas é um sentir (*Empfindem*) da natureza nas coisas.

208. A primeira potência das coisas é aquela da reflexão da natureza, por meio da qual ela se reflete a si mesma enquanto unidade na infinidade. A outra é aquela da subsunção, na qual ela dissolve novamente na unidade o afirmado ou infinito da primeira. A terceira potência é aquela da força da imaginação (*Einbildungskraft*) da natureza, que ainda sonha nos animais, dorme na pedra e no homem desperta. O sistema do mundo é o divino ou a razão da natureza, o desprovido de potência que tudo em si dissolve (*Auflösende*).

209. Assim como não há (*ist*) nenhum mundo que seja em si real, também não há necessariamente nenhum que seja em si ideal, uma vez que ele só poderia sê-lo em oposição. Mas, ao contrário, tudo é *o mesmo* segundo a essência, a saber: a infinita afirmação de Deus. O mesmo que tu vês ali desintegrar como terra, despontar como cristal, brotar como metal ou espalhar-se em membros vivos como planta e animal, se faz sentir (*regt sich*) também aqui em uma formação (*Bildung*) específica, aparecendo também apenas *como* posição, pois que ele parece aí concluído sob o selo do ser.

210. Há na natureza – considerada não em si, mas apenas em uma relação – um excedente (*Plus*) relativo da infinidade ou da existência, de modo que somente através de três potências ela alcança a completude em uma essência particular, ou seja, a igualdade da existência ($=A^1$) e a posição dessa existência ($=A^2$), e, consequentemente, $A^3$. Por outro lado, no mundo ideal, aparecerá um excedente da afirmação igualmente, que também é, porém, apenas relativo.

211. A natureza, que se ocupa com a mais elevada disciplina e arte de criar plantas de espécies divinas, se esforça, de todas as formas, por unificar, tanto quanto possível, a unidade essencial com a unidade contingente (109). Só que a unidade contingente – embora formada (*gebildet*) na florescência da natureza (204), em si e segundo a essência, igual à infinidade total e a partir de todas as qualidades da natureza (205) – se torna, contudo, devido à contingência e unindo aquelas qualidades apenas sob o laço fútil

de relações, unidade essencial na relação da *coisa* ou da finitude. A alma, em contrapartida, dessa organização maximamente completa não é concebida apenas no centro – tal como ocorreria com todas as unidades das coisas, se é que a natureza pode aspirar a criá-las –, mas é ela mesma o centro; não meramente a ideia, mas a unidade translúcida de toda a ideia.

212. Assim como a natureza atinge sua completude apenas na medida em que a unidade se conhece *totalmente* na infinidade (A = A), tornando-se igual a esta, também o mundo ideal só atingirá sua perfeição quando a infinidade contingente – novamente desatada das algemas da unidade – subsistir em igual clareza com a unidade: algo a que aspiram levar a termo, de diferentes modos, tanto a ciência, quanto a religião e a arte, mas, na maioria das vezes, a filosofia divina, solucionadora de tudo, e o Estado harmônico, que vive simultaneamente na liberdade e na unidade infinitas.

213. Nosso propósito agora não é o de penetrar mais profundamente nas relações do mundo ideal,[13] mas apenas o de demonstrar de modo claro (tal como já fizemos antes) que há apenas Um universo, um universo inteiramente igual a si mesmo, nascido de si mesmo, de igual unidade e de igual infinidade, para a qual – enquanto igual em tudo, imutável e constantemente subsistente – retornam todos os rebentos que ocorrem no universo e que dele resultam.

214. Portanto, se reconhecemos anteriormente que toda diferença da existência é nula em si mesma, agora podemos ver também que toda diferença de qualidade é dissolvida no absoluto.[14]

215. Porém, o próprio absoluto ou Deus é pura e simplesmente desprovido de potência (*Potenzlose*). Ele não é a potência, também não é a potência mais elevada de todas ou a potência infinitamente mais elevada de algo qualquer que é, mas é, ao contrário, tudo em tudo, aquilo que é totalmente sem determinação, independente do modo de consideração.[15]

216. Com vistas ao absoluto, todas as potências são iguais entre si, ou seja, nenhuma é consequência da outra, mas cada uma é

igualmente consequência da identidade absoluta. Na totalidade, as formas não são sucessivas, nem surgem umas das outras; ao contrário, só há totalidade porque há identidade absoluta, ou seja, porque tudo o que é vive em igual vida absoluta.

217. O grau de realidade de uma coisa (pelo que se entende aqui não a realidade relativa, mas a substancialidade), ou seja, o mais ou o menos [no nível] do positivo que uma coisa encerra em si mesmo, é proporcional à sua aproximação da identidade absoluta, do [nível de] plenitude da afirmação infinita.

218. De acordo com a vida fenomênica, as coisas nascem como igualmente finitas e como igualmente submetidas a relações. Sendo assim, elas se diferenciam apenas por meio de seus graus de realidade. É como no caso do número 3. Embora esse número seja tão finito quanto o número 1, não obstante há nele um conteúdo maior. Assim, por exemplo, a *existência* de algo que é consequência apenas da afirmação da primeira potência (195), e que existe apenas por força dessa afirmação, só pode ser conhecida na medida em que não é consequência de si mesma. Isto significa que ele aparece na maioria das vezes como finito. Um grau superior de realidade se encontra naquilo por meio do que o $A^3$ se apresenta; pois mesmo um modo de consideração meramente relativo pode conceber, além da existência, a posição da existência e a posição do ser unificado (*Einssein*) de ambas. Porém, o ser que tem o mais elevado grau de realidade é a própria imagem da substância, na medida em que essa não vive na coisa particular, mas na totalidade (*All*) das coisas. Tal ser pode ser apenas Um: o ser humano (*der Mensch*).

219. Porém, esses graus maiores e menores de realidade certamente não incluem qualquer *privação* em relação à realidade, mas apenas em relação ao *nosso* entendimento discursivo (que forma conceitos universais e os compara com o singular). Essa *privação* só ocorre quando se retira de uma coisa aquilo que pertence ao seu conceito. Mas segundo a identidade absoluta entre o conceito e a existência, uma identidade que há no todo (*All*), nada pode pertencer ao conceito de uma coisa – na medida em que esse está contido no conceito de todo – que não seja também expresso pela

existência da coisa. Sua verdadeira perfeição, apenas relativamente a si mesma, ou seja, considerada verdadeiramente, consiste, pois, exatamente em *ser* o que é. Assim, por exemplo, não se trata de nenhuma privação para o círculo o fato de ele não ser quadrangular, nem para o quadrado, o fato de ele não ser redondo. A perfeição de ambos consiste, ao contrário, exatamente no fato de um ser redondo e o outro quadrangular.

220. Deus – diz um antigo escrito – criou os homens corretamente, mas eles buscam muitas artes. Assim também cada coisa é corretamente do seu modo, nenhuma é criada segundo um conceito universal, nenhuma é verdadeiramente comparável a uma outra (este é o sentido próprio do *Principii indiscernibilium*), mas cada uma é um mundo próprio.

221. Será que podes (assim me expressei certa vez) reduzir as formas da natureza a linhas, sem que o teu entendimento reflexivo e comparativo remeta (*erinnert*) cada uma à sua absolutez? Será que podes ordenar à pedra a se situar no ponto onde ela se encontra na ordenação do teu entendimento, ou à planta, que ela floresça no mesmo lugar onde tu a classificas, ou ainda à essência em geral, a se dividir, assim como tu a divides, enquanto, de fato, tudo se encontra diante de ti em uma divina confusão? Será que tudo não se comprime em um, vivendo pacificamente em conjunto, cada qual alegremente em sua espécie (*Art*), enquanto em sua separação elas se dissipam na proporção da imensidão celeste (*himmelweit*)? Isto faz com que cada um seja para si um todo e, exatamente em função disto, que forme uma unidade com todos os outros.[16]

222. Sim, o elemento mais singular mesmo, por meio de sua existência e exatamente porque ele é isto, é o mais imediato reflexo de Deus e da totalidade, porque ele é que menos pode ser a partir de si mesmo, e sua vida depende ao máximo da vida do universo.

223. Querer reduzir a uma fórmula a multiplicidade da criação, principalmente como ela se revelou na espécie humana, é a maior loucura possível, uma loucura a partir da qual surge – como se vê entre presunçosos educadores e melhoradores do mundo –, no lugar da serenidade e da calma da contempla-

ção, apenas desprazer (*Unlust*) e esforço vão, ou ainda, como na confusa filosofia do entendimento, a imposição do criador, cuja plenitude infinita se apresentou em todos os graus da perfeição, sem limitação em qualquer um, porque a infinidade é em cada um por si.

224. Nada, absolutamente nada, é pois em si imperfeito; ao contrário, tudo o que é pertence, na medida em que é, ao ser da substância infinita, a cuja natureza ele pertence apenas por ela *ser* (*daß sie sey*). Isto é a sacralidade de todas as coisas. A menor de todas é sagrada, assim como a maior de todas, tanto por meio da infinidade inerente a ela, quanto por meio do fato de que, segundo seu fundamento e ser eterno no universo, ela não poderia ser aniquilada, sem que o próprio todo infinito fosse destruído.

## Observações gerais a respeito da doutrina da relação do finito com o infinito

Nas proposições anteriores acreditamos ter concebido o conteúdo principal da ciência da razão universal ou da doutrina do universo.

Nenhuma investigação pode ser pensada como mais importante do que a investigação sobre a relação da existência finita com o infinito ou com Deus. Se não existe na razão nenhuma resposta determinada e totalmente clara para esta questão, então o próprio filosofar é vão, e o conhecimento da razão, inteiramente insatisfatório e insatisfeito.

A perspectiva racional desta relação, tal como nós a desenvolvemos anteriormente, retorna, como é fácil ver, às seguintes verdades.

Deus, enquanto afirmando a si mesmo, afirma em todas as essencialidades do universo e em cada uma dela mesmas em particular apenas o sem-relação e o eterno.

A finitude consiste apenas nas relações recíprocas entre as essencialidades, que Deus não pode lhes dar, nem pode afirmar positivamente nelas, mas também não pode [lhes] tomar (mesmo que ele possa pô-las como nulas em relação a si). Não [pode lhes] tomar,

porque senão ele teria que fazer delas um todo puramente absoluto, como ele mesmo é.

Por conseguinte, a finitude é da eternidade com e junto ao infinito, ou seja, com as essencialidades do universo, sem origem verdadeira (uma vez que ela não é nenhum ser propriamente dito) e sem consequência positiva a partir de Deus; mas [é], ao contrário, tal como a sombra, [que] é simultaneamente com o corpo, sem obviamente ser algo de essencial.

A vida, que as essencialidades do universo têm relativamente umas às outras, é oposta à sua vida em Deus, no qual cada uma é como uma [essencialidade] livre e ela mesma infinita; nesse sentido, é sua vida desprendida (*abgefalennes*) e abstraída (*abgetreentes*) de Deus.

Apenas nesta existência (*Dasein*) das coisas, abstraída de Deus, há um tempo; em relação a Deus, contudo, as essencialidades das coisas são em si mesmas eternas, e, com estas, são também igualmente postas, atemporalmente, suas possíveis relações infinitas umas às outras.

(Por exemplo: tua vida atual ou efetiva como ser humano é, sobretudo, apenas tua vida em e sob relações e, nesse sentido, meramente a *aparição* (*Erscheinung*) de tua vida verdadeira e eterna. Não apenas tua essência ou tua ideia, porém, e, certamente, *enquanto* tua (porque Deus não é tão pobre a ponto de criar segundo conceitos universais), é uma verdade eterna em Deus, mas também a própria relação, por meio da qual tu és efetivo, é (mesmo que nada em si, nada positivo, porque ela é apenas relação, obviamente) concomitante com a essencialidade, portanto, de modo eterno, atemporal, em Deus.

O finito não *pode* ser separado do infinito, porque ele nada seria em si, uma vez que se baseia apenas em relações. Mas, [por outro lado], essas relações nada poderiam ser sem isto de que elas são relações.

Se o finito for pensado abstraído do infinito, então ele exige sua origem própria e uma existência efetiva; e *a simples* (*bloße*) *relação mesma tem, então, que ser transformada em algo real e efetivo.*

Em contrapartida, posto como tão eterno quanto o infinito, a finitude é, exatamente por isso, posta também como nula.

Do mesmo modo que toda a verdadeira filosofia sempre esteve de acordo sobre esses pontos, também, todas as contrariamente falsas opiniões, em contrapartida, concordam em separar o finito do infinito e em dar ao finito – exatamente pelo fato dele ser em si meramente relação, pois não pode ser de si mesmo, mas somente na medida em que o infinito é – uma *origem* independente desse.

Desconsiderando aqueles modos de representação inteiramente desprovidos de razão – que supõem um começo do finito no tempo, ou ainda uma duração do finito em um tempo sem fim (pois ambos os modos de representação são inteiramente iguais entre si) –, só gostaríamos de mencionar aqui em relação às tradições mais a doutrina da emanação.

Sem dúvida, concedemos a essa doutrina um certo primado perante outros modos de representação, uma vez que, nela, Deus pode ser considerado ao menos como um fundamento calmo das coisas e a atividade, ou ação, é posta muito mais no que emana (*das Emanirende*) do que naquilo do que esse emana. "Isto que extravasa (*das Überfließende*)" – diz ela – "não extravasa em virtude de um efeito daquilo a partir do que ele extravasa, mas por meio de sua própria gravidade. Ele se desprende sem ser repelido. Assim, aquilo a partir do que ele extravasa não é reduzido, em sua plenitude, em relação a si mesmo, mas a realidade infinita não pode ser em momento algum reduzida por meio de seu extravasar no mundo, porque ela é infinita."

A questão é que, em comum com outras falsas opiniões, essa [doutrina] também considera o finito em [sua] separação do infinito. Nela, Deus não é um todo fechado em si mesmo, suspendendo em si todas as relações e extinguindo-as por meio de sua eternidade, mas antes uma essência originária que se propaga por meio de sucessivas gerações e que, nas emanações mais exteriores, se perde na privação da perfeição, na matéria.

A essência da finitude implica pura e simplesmente não poder ser a partir de si mesmo e em si mesmo (porque ela é uma relação).

Se, pois, o finito é, em geral, considerado separado daquilo, junto ao que e com o que somente ele pode ser, então é certamente mais correto suspender também toda a continuidade entre ele e o infinito, que ainda é procurada ao menos na doutrina da emanação.

Se a finitude não é mera relação ([e esse é] o único modo em que ela pode ser simultânea à essência ou ao infinito), então ela tem que ser plenamente hipostasiada em uma essência própria, uma matéria, que não pode ser criada por Deus, mas que certamente também não pode ter se tornado, uma vez que ela se encontra na base de todo devir; e, além disso, enquanto oposta à unidade de Deus, ela é, segundo sua natureza, não identidade, resistindo à regularidade e à harmonia.

Segundo a habitual apresentação desta opinião, Deus se comporta apenas como o arquiteto do mundo. Com a única diferença de que a regra, o conceito de uma coisa, não lhe é imposta de modo meramente exterior, mas é, ao contrário, internamente inata [a ele], sendo nele inteiramente fundida com o material.

No entanto, gostaria de poder afirmar que, na maioria dos antigos, esta representação tem um sentido inteiramente outro e mais profundo do que se pressentia na interpretação até aqui exposta.

O que eles dizem sobre uma matéria incriada (*materia increata*) poderia significar não uma matéria independente de Deus e *realmente existente*, mas teria, ao contrário, o seguinte sentido: só de Deus procede e é a realidade, a completude das coisas; consequentemente, o que nelas é posição, essencialidade, é o que nelas é criado por Deus (*Gotterschafene*); o que, em contrapartida, não é completude, é, nelas, *materia increata*, é o incriado por Deus, o nulo.

Especialmente no que diz respeito à habitual apresentação da doutrina platônica sobre esta questão – uma apresentação segundo à qual Platão também teria pressuposto como realmente efetiva (*wirklich*) essa matéria independente de Deus, à qual só o entendimento divino teria trazido a ordenação e harmonia do universo visível –, é inconcebível como essa apresentação pode ter se sustentado até os tempos modernos.

Seguindo não apenas a coerência interna do modo de pensar inteiramente platônico, como também as indubitáveis manifestações de sua obra – as quais não deixam dúvida acerca de sua verdadeira perspectiva da finitude –, há de se considerar que aquilo que a partir da existência eterna da matéria é exteriorizado em outros, tem de receber, em parte, seu significado da interpretação [até então] oferecida, [mas] em parte, tem de ser levada em conta a ousada forma imagética (*Bildlichkeit*) de seu modo de apresentação.

Nas perspectivas dogmáticas – de acordo com as quais, enquanto dominantes, também a palavra platônica foi interpretada – a necessidade de um material mostrou-se, contudo, tão insuperável que – como observa Spinoza – mesmo a criação a partir do nada é apenas um encobrimento daquele pressuposto, na medida em que o próprio nada tem de novo que servir à imaginação como uma espécie de substrato ou material.

A esta tradição pertence também a tentativa – embora pensada apenas como paródia – de um homem nada desconhecido, que achava possível expressar a nossa doutrina sobre o finito – segundo a qual ele nada seria em si mesmo e, em seu ser, ele seria apenas reflexo (*Widerschein*) do absoluto – do seguinte modo: "O reflexo (*Abglanz*) do absoluto, na medida em que ele irrompe no *Nada*, o configura em fenômenos e, por meio daí, provoca o surgimento de uma variedade infinita de realidades aparentes."[17]

Não é necessário continuar mostrando a diferença entre o que parodia (*des Parodierende*) e aquilo que devia ser parodiado. Aquilo que não é em si mesmo e, por conseguinte, nada é, o platônico Μὴ ὄν é apenas a relação mesma e, mediatamente, isto que é em relação, *na medida em que é em relação*. Esse nada de toda relação, porém, não é nada fora do universo, mas, ao contrário, é ele *mesmo o universo*. O universo põe eternamente como nada as relações entre as essencialidades, relações que, juntamente com as essencialidades, são tão eternas quanto elas; e [ele] é, portanto, o nada de todas as coisas particulares, enquanto coisas, pois ele é, ao contrário, a posição das essencialidades eternas. Por isto, um outro [autor], que apresentou a doutrina do absoluto como a doutrina do nada ab-

soluto, o fez melhor do que ele mesmo certamente pensava. Essa é com certeza a doutrina do nada absoluto das coisas, enquanto existentes de modo finito, as quais talvez apareçam a ele como a mais eminente realidade.

Em alguns sistemas religiosos orientais (como, por exemplo, no sistema persa), o germe imemorial (*der uralte Keim*) de toda autêntica doutrina, em uma modificação realista, assumiu a forma de um certo dualismo, no qual à essência fundamental unicamente real (à boa essência) se opunha uma segunda essência – que devia ser mera privação, mero nada quanto à qualidade (mera treva) – e no qual, por conseguinte, as coisas efetivas eram observadas como misturas dos dois princípios.

Contudo, o nada é, nas coisas, não um mero nada segundo a qualidade, mas um nada segundo *a existência*, não podendo, assim, de modo algum ser oposto ao universo ou ao absoluto, pois não há uma existência oposta a ele, mas, ao contrário, em parte alguma uma existência.

Nos tempos mais modernos, onde a ordem da filosofia foi totalmente invertida, e se quis alcançar não as coisas a partir de Deus, mas a Deus a partir das coisas, esta questão quase não pode mais ser levantada em seu sentido verdadeiramente especulativo. Apenas de forma modificada ela retorna na filosofia prática fundada na perfeição de Deus, enquanto questão sobre a origem da maldade (*des Übels*) e do mal moral (*des moralischen Bösen*).

Se Deus é criador (*Urheber*) do mundo sensível (e isto foi pressuposto como verdade decisiva), de onde provêm a maldade e o mal? Ou estes são criados também por Deus, que Se torna, então, propriamente o criador da imperfeição? Ou, se não são criados por Ele, de onde surge, então, sua inegável efetividade?

Esta questão conduz, de certo modo, a um litígio entre Deus e a razão, cujos autos e julgamento final (tal como se expressa um espirituoso escritor) está contido na *Teodiceia* de Leibniz.

Não resta certamente quase nenhuma dúvida de que Leibniz possuía uma consciência bastante clara da única resposta possível para essa questão; mas, em parte, pelo fato de ele a ter expressado

em [forma de] exteriorizações singulares, o homem sábio de sua época podia encontrar motivos suficientes para apontá-la como conduzida sem a consequente clareza.

Em verdade, Leibniz põe, por um lado, a maldade em uma mera privação da essência, mas sem pôr a privação mesma de novo como algo nulo e no interior da mera relação: por outro lado, porém, segundo ele, o efeito de Deus atua meramente sobre isto que é positivo nas coisas.[18] Ele se remete à escolástica, que já havia ensinado que a causa da maldade (portanto também da finitude em geral) não seria uma *causa efficiens*, mas *deficiens*. Ele busca explicar a coisa por meio do exemplo da inércia natural dos corpos, validada na época por *Kepler*. Ponhamos, diz ele, vários navios idênticos, carregados apenas de modo diferente, para descer um e o mesmo rio. Posto todo o resto igualmente, os navios com cargas mais pesadas descerão mais lentamente do que os outros. A causa desse retardamento não é, de modo algum, a gravidade, já que os navios estão descendo, e não subindo, o rio. A gravidade ou a força da correnteza é, pois, meramente a causa do movimento desse navio, não, porém, da lentidão ou da limitação desse movimento; pois ela atua identicamente em relação a todos. O fundamento dessa limitação só pode, portanto, estar nos próprios navios, a saber: na inércia imanente à matéria, a qual é o exemplo de uma privação originária das coisas. – Assim, Deus participa às coisas tudo o que nelas é essencialidade, perfeição ou força; a causa de sua imperfeição diz respeito a uma falta natural, a um mero defeito, que não inclui em si nada de positivo.

Nós deixaremos ao próprio leitor a tarefa de tomar daí o esclarecimento adequado também para a nossa concepção e observaremos simplesmente que ao espírito penetrante de Leibniz não pode ter escapado de modo algum a consequência de que, se tudo o que separa as coisas finitas, enquanto tais, de Deus consiste em uma pura falta e em nada de positivo, o real (*das Reelle*) ou a substância em todas as coisas tem de ser apenas uma, a saber: Deus, o que, por sua vez, faz com que a famosa máxima de Leibniz de que "*Se não houvesse mônadas, Spinoza teria razão*" retome o seu valor próprio.

O fato de que esta investigação, que constitui o centro da filosofia, tenha desaparecido por completo no criticismo é tão compreensível quanto consequente é que os bárbaros na filosofia tenham definido como irrespondível essa questão da relação do finito com Deus, assim como, nesta ordem, a apresentação da existência finita, enquanto vida decaída e separada de Deus, parece mais estranha àqueles que, em sua existência totalmente imersa em relações, puderam fazer a experiência mais imediata de que o único e autêntico pecado é exatamente a existência mesma.

O ser das coisas em Deus é (como foi suficientemente demonstrado nas proposições anteriores) seu não-ser em relação recíproca, assim como, ao contrário, seu ser em relação recíproca envolve necessariamente seu não-ser-em-Deus ou seu não-ser em face de Deus. A exposição mais desenvolvida dessa concepção e sua apresentação simbólica (*sinnbildliche*) pertencem à doutrina da religião. Não sinto aqui nenhuma vocação para continuar esclarecendo-a para *a* parte [dos integrantes] desta época que não compreendeu a sua primeira apresentação.[19] [Deixemos] que o seu sentido repouse, até que, por si mesmo, seja encontrado.

Aliás, a fim de esclarecer a incompreensão que ocorre reciprocamente entre aquele que conhece a ausência de origem (*Ursprunglosigkeit*) do finito e aquele que acha que conhece uma origem real do mesmo, gostaríamos de concluir citando a explicação que Platão dá sobre a diferença entre o filósofo e o sofista:[20]

"Uma é a dificuldade de compreensão do sofista, outra é aquela do filósofo.

Àquele, fugindo para a obscuridade do *não-ente* (*Nichtseyende*) (τοῦ μὴ ὄντος) e habituado a ele por um longo convívio, é difícil conhecer, por causa da escuridão do lugar.

O filósofo, porém, que através da observação racional da ideia se aproxima constantemente do *ente* (*des Seyenden*) (τοῦ ὄντος), não é, de modo nenhum, fácil de ver, por causa da claridade (*Glanzvollen*) desta região. Pois a maioria das almas são incapazes de manter os olhos fixos no divino."

UNIVERSIDADE FEDERAL
Biblioteca Comunitária

## Notas

* SCHELLING, F.W.J. *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*. vol. 3 (1804-1806). 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pp. 627-86 (In: SCHELLING, F.W.J. *Sämtliche Werken*. Parte I, vol. 7, pp. 140-97).

1. O conceito *Bildung* possui nesta obra de Schelling tanto o sentido espiritual de formação cultural quanto o sentido material de formação da matéria. A fim de diferenciar estes dois sentidos, optei por acrescentar algumas vezes à tradução do sentido claramente espiritual do termo a expressão "cultural" entre colchetes. A ausência desse acréscimo já indica uma identidade ou indiferença entre ambos os sentidos. (N.T.)
2. O termo schellinguiano *Ineinsbildung* tem sido traduzido do alemão e interpretado por diversos tradutores de diferentes maneiras. Na edição francesa destes *Aforismos* (Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature. In: *Œuvres métaphysiques 1805-1821*. Paris: Gallimard, 1980, pp. 23ss.) J.-F. Curtine e E. Martineau traduzem o conceito por "*uni-formation*". Márcio Suzuki, tradutor brasileiro da *Filosofia da arte* de Schelling, em que esse termo também possui uma importância fundamental, segue o exemplo de Rubens Rodrigues Torres Filho e o traduz por "formação-em-um" (Cf. O simbólico em Schelling. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 48-9). A princípio, seguirei aqui essa tradução brasileira, visando a manter certa coerência entre o ainda restrito acervo de obras de Schelling traduzidas em nossa língua, e também por acreditar na correção desta interpretação. Sua adoção, entretanto, não me impede de optar – diferentemente de meu estimado colega Suzuki – por traduzir o termo *Einbildung* por seu significado mais corrente, como "imaginação". As razões para esta minha decisão estão mais bem expostas na introdução a esta tradução. (N.T.)
3. SCHELLING, F.W.J. Periódico de física especulativa (Zeitschrift für speculative Physik). vol. 2, 2° fascículo. Jena e Leipzig. In: *Sämtliche Werken*, vol. 4, pp. 105ss. (N.S.). Schelling refere-

se aqui ao texto publicado pela primeira vez nesse periódico do qual era editor, um texto intitulado *Darstellung meines Systems der Philosophie* (Exposição de meu sistema da filosofia). Esse texto, de pouco mais de cem páginas, foi construído com uma série de parágrafos numerados, antecipando uma forma que ele irá adotar com mais frequência a partir de 1804. No *Darstellung Schelling* ainda completa cada parágrafo, que corresponde claramente a uma tese, com o que denomina "demonstração" (*Beweis*) e, às vezes, com um "adendo" (*Zusatz*). As principais teses do *Darstellung* são retomadas aqui nos *Aforismos*, mas a forma de exposição desse texto de 1806 é ainda muito mais concisa, além de possuir uma linguagem nitidamente mais poética, em detrimento do aspecto científico das demonstrações e explicações do texto de 1801. Em 1802, Schelling escreve *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (Exposições ulteriores a partir do sistema da filosofia), também redigido por meio de parágrafos determinados, mas sem a forma anterior de teses sintéticas. Este texto, de cerca de oitenta páginas, é dividido em apenas cinco parágrafos intitulados, que se aproximam mais da forma de capítulos do que da de aforismos. (N.T.)

4. Cf. §§ 1-50 da exposição presente no referido texto.
5. Nitidamente, Schelling refere-se aqui à sensibilidade e aos sentidos em geral, e não a um sentido particular, ou ao sentido em sua forma subjetiva, determinado enquanto significado. O fato de o filósofo ter optado pela palavra *Sinn* (assim, no singular) e não pela clássica *Sinnlichkeit*, que em geral refere-se à faculdade dos sentidos, diferente da faculdade do entendimento ou da razão, me levou a manter esta tradução literal. Ao que tudo indica, Schelling quis enfatizar o caráter singular e singularizante da sensibilidade, ou da faculdade dos sentidos, por meio de sua designação pela palavra "sentido", também no singular. (N.T.)
6. Estas frases mostram o valor da tentativa até agora mais notável – mas, sem dúvida alguma, também derradeira – de transformar o conhecimento do absoluto em uma subjetividade. Este tema já não poderia ser aqui descrito com a mesma determinação com que

foi antecipado pelo autor nas *Preleções sobre o método do estudo acadêmico* (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, p. 149). Essa época exige um saber tal como sendo um saber do sujeito e uma eticidade tal como sendo autoatribuída pelo indivíduo. Neste sentido, deduzo tanto esta quanto aquele certamente a partir do sistema da razão. E o faço de modo totalmente positivo, alegre de que se tenha começado a reconhecer isto. Cf. Op. cit. In: *Sämtliche Werke*, parte I, vol. 5, p. 278. (N.T.)

7. Pois na autoafirmação de Deus o cognoscente e o conhecido são um e o mesmo. [Correção feita por Schelling em seu exemplar manuscrito e inserida pelo editor alemão. (N.T.)]
8. Esta proposição também foi registrada pelo autor dos famosos *Aforismos sobre o absoluto* (*Aphorismen über das absolute*), os quais devem ser uma paródia da chamada filosofia mais recente (*neuerste Philosphie*), mas que foram fielmente reescritos por seus opositores. Entretanto, para compreender esta proposição, especialmente também nesta relação, é recomendável uma leitura mais detida do artigo "Sobre a relação do ceticismo com a filosofia e suas diferentes modificações" ("Über das verhältniß des skepticismus zur philosophie und seine verschiedenen modificationen"), publicado no *Jornal Crítico de Filosofia* (*Kritischen Journal der Philosophie*), vol. 1, p. 2. Os *Aforismos sobre o absoluto* foram publicados em 1803 por Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), enquanto o artigo sobre o ceticismo, publicado em 1802 no jornal de filosofia editado por Schelling e Hegel, é de autoria deste último filósofo. (N.T.)
9. Um equilíbrio de opostos é o mais elevado a que se pode aceder com relações: por isso, esta incompreensão da ideia por parte daqueles que nada concebem além de relações. A maioria contestou, pois, esse produto de seu não entendimento. Mas o que se deve julgar sobre aqueles que não querem discutir contra isso, mas – com isso – contra mim?
10. Compara-se a isto o [meu] tratado sobre o modo de apresentar todas as coisas no absoluto, no *Neuen Zeitschrift für spekulative Physik*, caderno II, § IV. [Schelling refere-se aqui ao seu texto intitulado "Darstellung meines Systems der Philosophie", publicado

inicialmente no *Periódico para física especulativa*, editado por ele em 1801 e reeditado em suas obras. O referido § 4 diz o seguinte: *"A lei mais elevada para o ser da razão, e aí onde nada há além da razão* (§ 2), *para todo o ser* (na medida em que é concebido na razão), *é a lei da identidade*, a qual é expressa em relação a todo o ser por meio de A = A. – A demonstração segue imediatamente a partir do § 3 e de seus antecedentes" (p. 338). In: SCHELLING, F.W.J. *Zeitschrift für spekulative Physik*. vol. 2. Hamburgo: Meiner, 2001, pp. 326-436. (*Sämtliche Werke*, parte I, vol. 4, p. 116. Reedição digital: Total Verlag, 1997). (N.T.)

11. Citado por Schelling originalmente em francês: "*On a dit, que si l'esprit avait une vue claire et directe de l'Infini, le P. Malebranche n'aurait pas eu besoin de tant de raisonnemants pour nous y faire penser. Mais par le même argument on rejetterait la connaissance très-simple et très-naturelle, que nous avons de la Divinité. Ces sortes d'objections ne valent rien, car on a besoin de travail et d'application pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notion les plus simples, et on n'en vient guèrres à bout qu'en les rappelant de leurs dissipations à eux-mêmes. C'est aussi pour cela, que les théologiens, qui ont parlé de l'éternité, ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples pour la bien faire connaître, quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que la notion de l'éternité etc. etc.*" (N.T.)

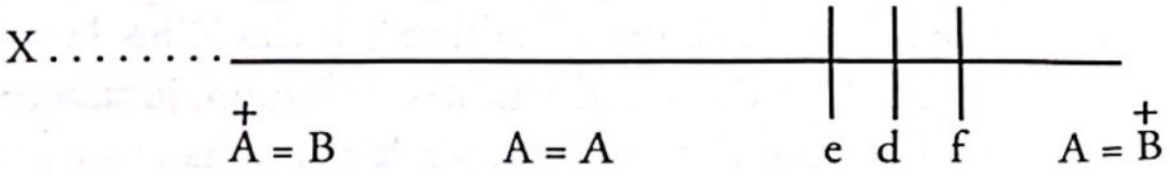
12. Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau traduziram a expressão original "*Monas*" por "*une monade*", ou seja: "uma mônada". No entanto, ao que tudo indica, Schelling retoma aqui a referência à denominação grega, especialmente à pitagórica, de unidade, cujo significado não se restringe a um contexto meramente matemático, como em geral entendemos hoje o sentido do número um. Esta identificação da unidade (pitagórica) e da divindade já tinha sido apontada por Schelling em seu diálogo *Bruno ou sobre o princípio divino e natural das coisas*, de 1802. Reproduzo aqui a tradução brasileira de Rubens Rodrigues Torres Filho do trecho em que Alexandre (um dos interlocutores de Bruno, juntamente com Anselmo e Luciano) descreve a unidade entre matéria e forma, fa-

zendo uma analogia com as figuras Monas e Dyas: "O que alguns, depois de terem visto como em todas as coisas matéria e forma se buscam, exprimiram figuradamente deste modo: a matéria, de maneira semelhante como a mulher deseja o homem, deseja a forma, e lhe é fervorosamente dedicada; mas alguns, porque, embora matéria e forma, consideradas absolutamente, sejam inteiramente indiscerníveis; a matéria, na medida em que é expressa no finito e se torna corpo, aparece como receptiva à diferença mas, no infinito ou na medida em que se torna alma, aparece como unidade, denominaram, seguindo o precedente dos pitagóricos, que haviam denominado a Monas o pai e a Dyas a mãe dos números, a forma o pai e a matéria a mãe das coisas" (SCHELLING, F.W.J. *Bruno oder Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Leipzig: Reclam, 1989, p. 101. Bruno ou sobre o princípio divino e natural das coisas. In: SCHELLING, F.W.J. *Obras escolhidas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 142). (N.T.)

13. Para uma visão sumária, gostaríamos de apresentar o universo através do seguinte esquema geral. Contudo, advertimos sobre o mau uso do mesmo pelos que eventualmente não possuem o espírito capaz de animá-lo.

| | Deus<br>o universo | |
|---|---|---|
| todo relativamente-real | | todo relativamente-ideal |
| gravidade ($A^1$), matéria | | verdade, ciência |
| luz ($A^2$), movimento | | bondade, religião |
| vida ($A^3$), organismo | | beleza, arte |
| o sistema do mundo | razão | a história |
| o ser humano | filosofia | o Estado. |

14. Para conferir plasticidade à nulidade do diferente, nos utilizamos também da seguinte apresentação. Na linha:



o ponto A = A apresenta a identidade absoluta da infinidade e da unidade. Nas duas direções deste ponto, seria posta a mesma identidade, havendo em uma a preponderância da infinidade = ($\dot{A}$ = B) (o que relativamente ocorre em toda a linha) e na outra, a preponderância da unidade = (A = $\dot{B}$), de modo que resultam as seguintes observações:

1) Em cada ponto dessa linha o igual existe inteiramente. O [sinal de] mais em (A = $\dot{B}$) não designa uma preponderância de B em relação ao próprio (A = $\dot{B}$), pois se assim fosse não haveria identidade. Em relação a si mesmo ou em si mesmo, esse ponto é muito mais o equilíbrio perfeito de ambos; apenas em relação a outros pontos ocorre uma preponderância da infinidade, a qual, contudo, vale para todo (A = $\dot{B}$). O mesmo vale para ($\dot{A}$ = B). Contudo, fica claro que também este [sinal de] mais ou este [sinal de] menos de cada ponto não determina a essência do mesmo. Isto pelo fato de que, se a linha se prolongasse na direção de x, o referido ponto ($\dot{A}$ = B), que anteriormente designava um mais relativo de A, apresentaria agora, em relação a x, um menos relativo do mesmo. Portanto, o positivo de cada ponto sempre consiste apenas em que A = A é, mas que esta identidade mesma seja posta com um mais da objetividade ou subjetividade, isto não tem nenhuma relação com a essência interior do mesmo, mas descreve, ao contrário, apenas sua relação.

2) O que vale para toda a linha vale também para cada parte singular, até o infinito.

3) O divisível na linha não é, portanto, de modo algum o A = A mesmo (o em si, a essência), mas isto que somente é posto por meio da relação recíproca dos pontos.

4) Os dois pontos extremos se chamam polos, o ponto ($\dot{A}$ = B), o polo positivo, o ponto oposto, o polo negativo, o ponto A = A, o ponto de indiferença. Assim, cada ponto é ponto da linha, é ponto de indiferença, polo, polo positivo ou negativo, conforme sua relação. O ponto *d*, por exemplo, é ponto de indiferença simultaneamente em relação a *e* e a *f*. Comparado somente com *f*, ele é polo positivo; comparado somente com *e* e com os pontos situados na mesma direção, ele é polo negativo. Dito [mais] exatamente, não há, pois, nem polo positivo, nem polo negativo, nem mesmo ponto de indiferença; nenhuma dessas determinações é uma determinação do ponto, tal como ele é em si mesmo.

> (O ponto *d* representa qualquer corpo da natureza, por exemplo: o ímã. Este é, relativamente à luz, objetivo; existe nele um "mais" de ser; relativamente a outro corpo, ele é perceptivo, pois ele tem uma percepção – por exemplo, aquela do ferro – fora de si. O organismo é, relativamente à luz e à matéria, ponto de indiferença; relativamente ao saber, ele próprio pertence de novo à preponderância da infinidade e é objetivo; ele não é propriamente, portanto, nem um nem outro em si.)

Assim como a posição absoluta da linha indicada – que eu de modo nenhum considerei como esquema próprio da filosofia, ou do universo mesmo (pois este retorna necessariamente e eternamente em si mesmo), mas apenas como exemplo analógico – é em relação à própria linha, assim também Deus se relaciona com a totalidade das coisas. Assim como na própria ideia de uma tal linha, nenhum ponto é posto em si enquanto *este* – por exemplo: enquanto positivo ou negativo –, porque esta determinação só surge quando o ponto é abstraído do todo e considerado não em relação à posição, mas em relação a *outros pontos*; assim como, portanto, sua diferença só se *encontra*, na medida em que o todo é dado, assim também, por meio da afirmação infinita de Deus, nenhuma coisa é posta *como esta particular* segundo a espécie, mas apenas como absoluta identidade,

e sua relação só se encontra no todo e, com esta, sua qualidade em relação a outras.

15. O ponto no qual todo o mal-entendido da filosofia se ancora, e que mais uma vez preciso reconhecer – ainda mais claramente do que antes – na tendência das obras mais recentes de Eschenmayer e de vários de seus seguidores, é exatamente o aqui indicado. Eschenmayer concebe o absoluto da filosofia como potência: ao invés de ter posto no lugar deste (mal-entendido) absoluto o verdadeiro absoluto, ou seja, o desprovido de potência (*Potenzlose*), ele procurou o absoluto novamente em uma potência, só que em uma potência infinitesimalmente superior àquela que a filosofia poderia alcançar, o que é igualmente contraditório, se considerarmos sob a perspectiva da ideia de absoluto e sob a perspectiva do conceito de potência. Enquanto o absoluto em geral for determinado por meio de uma potência – seja ela qual for –, ele ainda será considerado na esfera da relatividade, e não na esfera da liberdade absoluta. Além do absoluto, contudo, não há nada em relação ao qual ele poderia se comportar como potência. O absoluto é isto ao que pertence todo ser, mas ele mesmo não pertence a nenhum outro ser, nem é igual ou desigual a nada de outro. Nenhuma potência pode ser a potência absoluta ou a mais elevada potência. Por isso, novamente, uma [potência] infinitesimalmente superior e, consequentemente, só pode oferecer (à maneira da filosofia da reflexão até agora praticada), como substituição à filosofia, uma aproximação sem fim ao absoluto (ou seja: uma negação infinita do verdadeiro conhecimento do absoluto).

No texto intitulado *Passagem da filosofia para a não filosofia* fica claro que o autor pensa as três potências, do finito, do infinito e do eterno, como subsistindo uma fora da outra, tal como degraus em uma escada, e que considera o mais elevado deles, o eterno = $A^3$, como o exclusivamente absoluto. A afirmação era, contudo, a de que o finito, o infinito e o eterno (no sentido segundo o qual nós entendemos esses termos em exposições anteriores) são igualmente absolutos e se encontram no absoluto enquanto uno. Se só o eterno (=$A^3$) fosse absoluto, então – exatamente por ser

ele a indiferença [das duas outras potências] – não seriam postos nem o finito nem o infinito, mas apenas a [sua] indiferença. Entretanto, somente no absoluto (e segundo esta mesma consideração) a diferença é tão absoluta quanto a indiferença, unidade e oposição são elas mesmas de novo uma. A diferença é real (*reel*), pois tanto o finito quanto o infinito, ou seja, cada um desses dois atributos de Deus são propriamente divinos, de acordo com a explicação anteriormente dada (162). – Há um outro escritor que, criticando-me sob a perspectiva da doutrina da trindade indiana e cristã, me ensina que a indiferença, o eterno (=$A^3$), não é o todo absoluto, ou seja, que o pai não é sozinho Deus!

16. *Novo periódico para física especulativa*, 2º caderno, p. 16. [Schelling refere-se aqui a seu texto "Ferneren Darstellung aus dem System der Philosophie" publicado inicialmente em 1802, no *Novo periódico de física especulativa*, e mais tarde em suas obras. Cf. SCHELLING, F.W.J. *Sämtliche Werke*. Parte I, vol. 4, p. 400. Reedição digital: Total Verlag, 1997). (N.T.)]

17. O discurso é dos *Aforismos sobre o absoluto*, já uma vez mencionados, cujo editor do periódico onde ele foi publicado tem pleno direito de considerar a brincadeira como a melhor coisa que já surgiu e como preferível à tediosidade dos seus próprios artigos e dos de seus outros honrados colaboradores. Eu acredito, com isto, precisar prestar meus agradecimentos públicos ao autor dos *Aforismos*, em parte porque é agradável ver interrompida a inculta algazarra (*das ungebildete Geschrei*) da polêmica alemã por um tom espiritual e espirituoso, em outra parte porque ele deu a oportunidade a um robusto escritor deste país de manifestar de modo seguro, mesmo para o não iniciado, sua falta de faculdade de julgar filosófica, na medida em que acolheu, com credulidade, em um livro que é totalmente preenchido pela polêmica monacal, não contra a minha doutrina, mas contra isto que ele toma por ela ou assim nomeia, uma paródia dessa doutrina (que a transforma em uma espécie de maniqueísmo) enquanto uma nova e destacada doutrina e modo de representação. – Porque, segundo as palavras do conhecido plano

acadêmico que prescreveu este produto como livro didático em todas as escolas com a expressa proibição do uso de todos os outros, ele é considerado como devendo servir à vitória sobre o misticismo e dogmatismo tão imponentes atualmente; essa vitória deve consistir no fato de a juventude do país, nos liceus, abominar minha doutrina, mas também, ao contrário, acolher sua jocosa paródia – não como paródia, mas como a suprema seriedade, como verdade sublime. – O homem se desculpou em páginas públicas pelo fato de a juventude do interior do país estar, apesar de seu trabalho em contrário, tão fortemente tomada pelo fanatismo, que ele, enquanto professor, teria de ser e falar obviamente também de modo um pouco fanático (provavelmente a fim de ser acessível). Eis aí verdadeiramente um sistema de acomodação muito recomendável, tanto quanto as acomodadas mãos nas quais se encontra a educação.

18. "*Malum est privatio entis, cum contra actio Dei ad aliquid positivum pertingat.*" Theod., Opp. Tom. I., P. I., p. 141. – "*Actio Dei producit et conservat, quicquid in creaturis est positiv, et largitur iis perfectionem, essentiam et virtutem etc.*" Ibid., p. 142. [Schelling cita aqui duas passagens do § 29 da obra de Leibniz publicada em 1710, em Amsterdam, com o título *Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Teodiceia. Sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal). Trad. alemã: Leibniz. Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. Trad. de H. Herring. In: *Philosophische Schriften*, vol. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996 (N.T.)].
19. No texto *Filosofia e religião* (Tübingen, 1804).
20. No diálogo que contém este título, p. 175 da segunda parte da edição da *Zweibrücke*.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

# Aforismos sobre Filosofia da Natureza*

## 1806

# Aforismos sobre Filosofia da Natureza

## Primeira Parte ou Parte Geral da Filosofia da Natureza

### a) Da essência da natureza, da efetividade das coisas, da matéria e do movimento

I. A mera existência (*Dasein*) – sem uma consideração do modo e da forma dessa existência – deve ter aparecido para todo aquele que a avistou assim tal como um milagre, cobrindo-lhe a alma de espanto. Esta observação da pura existência foi tão inegável, que lançou as almas no mais recôndito dos castigos, com horror e uma espécie de horror sagrado.

II. Em tudo aquilo que é efetivo em particular, a existência mesma é exatamente o sem-fundamento, o infinito e o palpável apenas a partir de si mesmo. Quem, porém, poderia animá-lo eternamente e sem um profundo movimento, intuindo, na grandeza e totalidade do mundo, aquele fluxo eternamente vigoroso, prenhe de vida, que transborda toda margem, rompe toda apreensão momentânea, para, todavia, conter-se de novo, sem, contudo, demorar-se, ou ser aprisionado em nenhum desses limites!

III. O lugar da singularidade, em contrapartida, é a noite eterna, como [o lugar] do que é em-si e para-si o não revelável: não é possível dizer que ela veio a ser, tampouco, porém, que ela tenha sido algum dia em si mesma. Ela é apenas em e com o infinito, e não poderia ser algo anterior nem posterior a ele, nem algo palpável, nem tampouco algo verdadeiramente real (*Reelles*), mas unicamente uma apreensão ou imaginação, a qual, sem isto que nela se apreende, nunca poderia aparecer.

IV. Do mesmo modo, não irás reconhecer – nem de uma existência (*Dasein*) singular qualquer, nem da existência (*Existenz*) das coisas inúmeras e imensuravelmente múltiplas (disto que a plebe por assim dizer despreza em grande parte e considera como indigno dessa comunhão do existente) – uma verdadeira meta ou um fim propriamente dito, a não ser este: que elas sejam.

V. Jamais, portanto, alcançarias, nesta inessencialidade e vacuidade da singularidade por si e da incondicionalidade e infinidade da existência, um outro fundamento para esse estranho espetáculo, a não ser o seguinte: o fato de esta essência desconhecida, que nos preenche com a ideia de existência, ser um puro e necessário prazer, que de nenhum modo, porém, é determinado a partir do exterior a revelar a si mesmo em si mesmo de modo infinito.

VI. Aqui não deverias pressupor nem escolha, nem arbítrio, mas apenas a bela necessidade de uma natureza amante de si mesma de modo infinito e sem reflexão. Infinitamente, pois há um fundamento de toda finitude. Um tal fundamento não estaria, contudo, nem nessa natureza – pois que ela é somente una consigo mesma e não algo duplicado –, nem fora dela – pois ela mesma é todo ser.

VII. Como ela – a substância (pois nos é permitido descrever assim o que a própria existência (*Existenz*) é) – não é outra coisa senão este puro prazer do afirmar – sem escolha, sem discernimento, sem outro fundamento ou determinação, a não ser o de que ela é de modo infinito –, consequentemente, nenhuma forma, nenhuma espécie, nenhum grau da realidade podem ser excluídos dela; ao contrário, ela mesma é, segundo a necessidade de sua essência, todas essas formas ou concepções próprias, sem nenhum outro fundamento, a não ser o de que ela seja ela mesma, e que tenha e afirme de modo infinito a si mesma em si mesma. Pois toda existência é apenas autorrevelação de uma natureza essencial (II).

VIII. Todavia, tu também não atingirias nenhuma percepção e conhecimento efetivo do singular. Pois tu disseste que as coisas existem apenas na medida em que o eterno é nelas sua autorrevelação. Por conseguinte, elas mesmas, enquanto elas mesmas, não são. Certamente, elas têm ou são uma vida, mas apenas uma vida do infinito; pois o ser do uno subjuga o ser próprio delas.

IX. Assim como tu não podes ver o ar claro, tanto na ausência, quanto na presença da luz, também não podes ver as coisas nem sem, nem com a substância. Não podes vê-las sem a substância, posto que, deste modo, as coisas escapariam para dentro da noite;

mas também não podes vê-las com a substância, posto que, deste modo, o uno transpareceria através delas.

X. Portanto, ainda não conhecemos nada além da infinidade sem medida (*Maß*); pois também a substância, na medida em que é todas as formas, não se torna ela mesma múltipla, mas permanece subsistindo como a mesma. Ela não estabelece nenhuma relação real (*reales*) com essas [formas] que, enquanto tais, *nada* seriam sem ela. Ela também não é limitada em nenhuma, nem aprisionada por nenhuma dessas [formas]; ao contrário: permanece sempre livre, inefável e inconcebível, assim como o ânimo (*das Gemüth*) certamente pode conceber todos os seus pensamentos, mas o pensamento singular não pode, em contrapartida, conceber o ânimo.

XI. Onde, portanto, se encontra uma medida (Maß) desta infinidade amorfa, ou um sítio verdadeiro da existência (*Dasein*) efetiva? Toda singularidade é algo inteiramente finito, mas a existência, independentemente do lugar onde esteja, é em si mesma infinita, ou seja, ela jamais pode ser apreendida, nem contida verdadeiramente por nenhuma forma singular.

XII. Apenas *o elemento comum*, que transpassa *todas as coisas*, pode ser também, por meio da unidade de sua essência, a *medida* da existência. Pois, embora sendo todas as formas, ele certamente permanece como o mesmo e é apenas um (X). Assim, de modo igualmente originário e eterno, ele é tanto a totalidade das coisas quanto a unidade de todo existente.

XIII. A infinidade das coisas, mesmo quando imediatamente imensurável por si, certamente pertence, *enquanto tal*, apenas à essência una, cuja natureza é ser todas as coisas, e em cuja unidade essas coisas, por conseguinte, necessariamente se interpenetram e se tornam propriamente um. O eterno não é nenhuma delas isoladamente ou em particular, mas todas e cada uma ao mesmo tempo, de modo que o singular e o todo são, simultaneamente e igualmente, em sua divina imaginação (*Einbildung*).

XIV. Assim, portanto, a infinidade do existente é moderada pela unidade da essência, à qual ele pertence; e aquela corrente em

particular sem margens encontrou o seu leito eterno, o qual, certamente, não tem nenhuma forma específica, mas é, ao contrário, ele mesmo apenas a unidade da infinita essência de que tudo o que é.

XV. Assim como nas sagas do mundo poético ancestral, após o domínio do caos e da opressão do amorfo e do monstruoso, se inicia o reino ameno dos deuses permanentes e bem-aventurados, também a contemplação só pode vislumbrar a clareza, a harmonia e a consistência das coisas, após ter reconhecido, no interior da infinidade da existência (*Dasein*), também a unidade do eterno criador. Pois esse criador, ao mesmo tempo em que faz emergir as coisas a partir daquilo que não é, por meio da força essencial de sua criação, as obscurece em si mesmas, enquanto pertencentes à sua existência (*Dasein*), absorvendo-as na unidade da sua vida.

XVI. [No momento em que] vires a plenitude da existência (*Existenz*), tal como ela é por si mesma – sem medida, nem finalidade –, então tu reconhecerás também o laço interior e divino das coisas e a maneira como elas se tornam unas entre si por meio da unidade da essência, à qual pertencem.

XVII. Tudo que é força cega, incontida e que propaga seu efeito para fora de si surge, para falar como Platão, da velha natureza, ou seja, da natureza meramente exterior e insensível, na medida em que ela é apenas o nascimento das coisas, no qual elas também têm sua vida meramente exterior (VIII).

XVIII. Tudo que, ao contrário, preconiza a medida e uma finalidade interior, uma compreensão ou uma concordância das coisas, aponta para a unificação divina e para a imaginação das coisas no centro da substância, algo por meio do que elas experimentam a existência eterna em si mesmas.

XIX. Em virtude da infinidade da substância, as coisas também têm entre si a mera conexão da existência, ou seja, a conexão meramente exterior, pois a vida não é *sua* (das coisas) vida, mas, ao contrário, apenas a vida da substância (XIII).

XX. Porém, em virtude da unidade da substância, as coisas não têm somente um laço natural, ou seja, um laço pelo nascimento, como

é o precedente, mas – ao contrário – um laço divino da verdade e afirmação interior de sua existência (cf. a introdução, 195).

XXI. Todas as relações marcadas por uma ligação meramente exterior, por meio do espaço, do tempo, do contato etc., são apenas uma sombra daquele eterno encadeamento e presença recíproca de todas as coisas no uno-eterno (*ewig-Einen*) e no pleno-infinito (*unendlich-Vollen*).

XXII. Intangível se mostra esta harmonia para todos aqueles que considervam e vivem eles mesmos meramente na exclusão. Quando, entretanto, fenômenos da natureza e suas próprias vidas os lembram de uma conexão divina das coisas e de que espaço e tempo não são o único, nem o primeiro, ou o principal laço, por meio do qual as coisas são unificadas, eles castigam a natureza, face a face, com mentiras, porque não compreendem seu milagre e – por conta de sua estupidez – não reconhecem a verdadeira essência.[1]

XXIII. Se a substância é – enquanto unidade na infinidade – a essência da natureza exterior (170), então a consideraremos – como unificação e encadeamento de todas as coisas – justamente como o ânimo ou o interior da natureza eterna.

XXIV. Assim como o sol se ergue livremente no firmamento, enlaçando e unindo tudo com a força de sua clara luz, assim também o ânimo da eterna natureza – no próprio encadeamento, enquanto a unidade e ao mesmo tempo enquanto a força de sua imaginação (*Einbildungskraft*) divina – se ergue livre e desatado, como a fonte concentrada de toda existência (*Dasein*) sensível, a qual – também no interior da natureza visível – pulsa como o coração, e, movendo e impulsionando tudo dentro de seu corpo sagrado, causa toda a excitação e intimidade de todos os produtos.

XXV. Do mesmo modo, a *natureza producente* (*natura naturans*),[2] isto é (90), aquela que é a infinidade e a unidade, a expansão e a contração viva de todas as coisas, em si mesma e de igual modo, mesmo fora de toda conexão e em eterna liberdade.

XXVI. Mesmo livre e infinita, porém, ela é *imediatamente*, por meio da afirmação incomensurável e do recolhimento de todas as coisas na unidade de sua essência, ela própria, a totalidade das

coisas, assim como um ser orgânico é todas as suas partes e constitui com elas apenas Um todo indissociável. Porém, as próprias coisas, que a natureza producente é, são, *enquanto essa natureza* que ela *é*, a natureza *produzida* e composta (*natura naturata*).

XXVII. A substância *é* todas as coisas; isso, porém, de acordo com a temperatura divina (XIII), a qual se baseia no fato de que todas elas pertencem apenas a uma (única) substância e de que o ser de todas é moderado por meio do ser de cada uma delas e, em contrapartida, o ser de cada uma delas (é moderado) pelo ser de todas. Segundo essa moderação, a substância *é*, então, cada coisa, mas não uma somente, ou exclusivamente, nem, consequentemente, pura e simplesmente uma. Ao contrário, ela é cada uma em relação a *si mesma*, na medida em que é também outras coisas, as quais ela só pode ser igualmente em relação a si mesma, enquanto essencialidade de outras coisas e cuja posição ela é, em contrapartida, apenas do modo indicado... Esta série própria vai, contudo, até o *infinito*, de modo que todas essas coisas (ou posições das coisas), tomadas ao mesmo tempo *tais como elas de fato* são *presentes*, são iguais à substância e são elas mesmas consideradas apenas na plenitude de seu ser.

XXVIII. Como dessa maneira a substância só é cada coisa singular em relação a si *mesma,* enquanto a essencialidade de uma outra coisa, e como essa outra coisa, por sua vez, só é em relação a *si mesma* porquanto é um outro, e assim continuamente, até o infinito, permanecendo apenas *em si mesma*, sem nunca sair de si; e como ela mesma é *eterna* e, por conseguinte, na medida em que é a coisa singular determinada, também é *simultaneamente* todas as outras coisas, a vida das coisas criadas (XXVI) se dissolve, para ela, imediatamente de novo, na absoluta identidade de *sua* vida e na eternidade livre.

XXIX. Assim como a natureza producente é, no todo (XXV), a identidade ou a eterna *cópula,* tanto da substância – na medida em que é *todas as coisas* – quanto da substância – na medida em que é *unidade* de tudo –, a natureza também é, necessariamente, no singular, a absoluta identidade ou *cópula* da substância, tanto

na medida em que ela é *este singular* quanto na medida em que ela é a essência de todas as coisas, sendo, portanto, *infinita*.

XXX. Toda efetividade repousa na unidade indivisível destes três [momentos] em cada uma das coisas, a saber: [1º] da natureza producente, [2º] da substância, na medida em que ela é infinita, e [3º] dessa mesma substância, enquanto, por necessidade eterna (tudo sendo), ela é também *esse* singular. Sob esse aspecto, aliás, a série perde-se no infinito, na medida em que cada singular continua a pressupor outro singular, até o infinito (XXVII). Considerada pura e simplesmente em relação à substância, com a qual o singular (por força da *cópula*) é absolutamente ligado, contudo, essa infinidade é um *actu* presente e verdadeiramente efetivo. Assim, na substância enquanto *natura naturans*, cada coisa é apenas enquanto no puro presente imutável e de modo eterno.

XXXI. Portanto, em cada coisa, a *cópula,* ou a absoluta identidade, é *o eterno*. Por meio daí, ela mesma é imediatamente dissolvida na substância producente (98, 99).

XXXII. Da unificação da medida (*Maß*) com a força infinita surge a serena imagem dos deuses: a *ideia* – uma concepção a partir do necessário prazer do puro afirmar, abrandado, porém, pela unidade de todos. Não tanto a coisa mesma, mas muito mais o ser divino, ou a posição[3] e a presença dessa coisa no interior da natureza eternamente producente.

XXXIII. Portanto, a *ideia* também pode ser observada como a *cópula* ou a *natura naturans* em cada coisa (XXXI).[4]

XXXIV. Ao contrário, a coisa singular efetiva é a substância, na medida em que ela é efetivamente o finito;[5] posto que ela é *ao mesmo tempo* infinita, esse é o outro lado – subsistente por si – dessa conexão insolúvel (XXIX).

XXXV. Mas assim como a substância não encadeia em si mesma, mas certamente é, enquanto tal, o encadeado (*veja nota da proposição anterior*), assim também o universo das coisas singulares não pode ser conectado de forma exterior, pois ele é exatamente igual a essas coisas e, consequentemente, o conectado. Muito mais: enquanto universo, ele se dissolve no interior da natureza

livre, assim como as partes singulares de uma essência orgânica, enquanto o elemento quintessencial (*das Inbegriffene*) dessas partes, são ligadas entre si, enquanto que o todo das partes não é conectado nem é desatado de forma exterior.

XXXVI. Por isso, a conexão do *singular* com o *singular no interior* da natureza retrocede até o infinito, na medida em que nunca pode se tornar uma conexão do próprio universo, uma conexão que permanece eternamente livre e simplesmente em si mesma.

XXXVII. Em vão, tentas romper esse círculo e encontrar um ponto onde gostarias de compreendê-lo, ou um lugar do começo. Tudo nesse todo é apenas eternamente recolhido, como em um círculo mágico, que existe (*da ist*) de um [único] golpe, simultaneamente, e com ele tudo o que lhe pertence também tem que ser eternamente aí e verdadeiramente presente, tanto quanto ele mesmo é presente. Tu também só *és* no interior desse círculo, não podendo, portanto, simultaneamente ultrapassá-lo.

XXXVIII. Mas assim como cada todo – que pode ser observado ora na conexão recíproca de todas as suas partes ora em sua liberdade – permanece, de fato, sempre o mesmo, também a natureza encadeada é não o complemento contingente, mas o complemento essencial da livre substância, isto é, da substância producente, e é com ela tão *simultaneamente* quanto essa o é consigo mesma.

XXXIX. Ao suspender (*aufheben*) as coisas singulares – cuja natureza da substância é ser a afirmação infinita e a eterna formação-em-um (*Ineinsbildung*) – ou o pensar nelas, desde sempre e antes de qualquer tempo, como suspensas, então estarás suspendendo a substância mesma, assim como, ao apagar os pontos singulares de uma circunferência, tu a extinguirás e, com ela, o ponto central e, com ambos, o círculo mesmo.

XL. As coisas têm, portanto, uma efetividade eterna totalmente imediata e de acordo com a ideia. O fundamento de cada existência singular e, obviamente, *enquanto* singular está na eterna cópula (XXIX), por força da qual a substância é, *enquanto* o infinito, também o finito e *cada* singular em particular (XXXIV); não de modo puro e simples, mas relativamente a outro singular,

que ela, de igual modo, é, em particular e de novo, relativamente a outro e assim sucessivamente (posto que a infinidade das coisas é *eternamente* apreendida na totalidade), até o infinito.

XLI. A substância, em particular, é o singular. Isto significa que a força infinita, com a qual a substância é cada coisa, ultrapassa o singular, relativamente ao singular por meio do qual é, então, reconstituída a primeira relação da singularidade com a substância, a saber (XVII): a do nascimento, ou a da vida meramente exterior.

XLII. Entretanto, como esta ultrapassagem da força acontece não de modo absoluto, mas apenas relativamente a um outro e, nesse outro, de novo relativamente a um outro e assim por diante, até o infinito (XL), todas essas coisas são verdadeiramente e existem de um modo eterno e simultaneamente na substância producente. Assim se esclarece como esse espetáculo da vida exterior é recolhido na eternidade da substância, de um modo atemporal, sendo ele mesmo apenas nela.

XLIII. Porém, é também nesta ultrapassagem que a força é atenuada pela medida interna e eterna, que a mantém, de modo que ela não transborde o seu suporte (*Fassung*), mas deixe apenas aparecer a forma ou a concepção (*Conception*) que ela é, fazendo igualmente brotar de dentro dela, assim como por meio de um relâmpago (116) ou de uma rara aparição, a conceptualidade e a revelação da existência (*Dasein*) corporal.

XLIV. Todas as determinações das coisas, ou seja, todas as determinações da substância – na medida em que é *essa* coisa – não são consideradas propriamente como determinações da mesma, ou em si mesma, mas apenas da substância relativamente a si mesma, como a essencialidade de uma outra coisa e, assim por diante, também nesta relação, até o infinito.

XLV. Enquanto posição *desse* singular – considerado de modo meramente finito –, a substância pode, certamente, ser diferenciada de si mesma enquanto posição de um outro singular – considerado, igualmente, apenas de modo finito – podendo ainda ser impenetrável ou obscura (*dunkel*) em si mesma – (o que deriva da

noite originária (III) da singularidade) –, enquanto uma projeção (*Vorwurf*) ou uma objetivação (*Gegenwurf*)[6] de ambos, por meio do que, então, um se torna, diretamente, a revelação do outro.

XLVI. Mas isto também é dito apenas *abstratamente*, pois não há um tal corte na substância *em si mesma. Na medida em que* é o singular, ela também é, *ao mesmo tempo, todas* as coisas com uma presença infinita; enquanto *natura naturans* no singular (XXXIII) e no universo, ela é identidade absoluta e a mais pura integridade e imediatidade.

XLVII. A partir disto, fica claro que a substância não é, de modo nenhum, em si mesma trasbordada ou ampliada, mas que, para o singular, tal como ele é apenas relativamente a outros singulares, ou seja, abstraído do infinito, esses outros singulares não podem estar presentes e ser revelados na inseparabilidade e clareza do centro, mas somente em sua recíproca impenetrabilidade e conexão inessencial (109).

XLVIII. A ciência buscou, desde sempre, conceber a admirável visão do efetivo e, particularmente, da corporalidade vital. Mas, pelo fato de a maioria não ter nenhum conceito sobre o modo como a singularidade das coisas pode ser unificada com a substância, era também impossível conceber [o modo] como a substância é efetivamente essa [singularidade].

XLIX. Explicitamente, não pode acontecer àquilo, que só é na medida em que um outro é, nenhuma realidade igual àquilo que é o ser. E há, aqui, sempre uma diferenciação, não de mero grau, mas de espécie (*totius generis*), da mesma forma que o dia se separa da noite e o ser, do não-ser.[7]

L. Como, contudo, a natureza é essencialmente produtiva, nenhuma de suas concepções é absoluta por si, mas (apenas é) real (*reel*) em e com todas as outras, ou seja, no e com o universo. Mas, uma vez que o universo é eterna e imutavelmente efetivo, é preciso também que aquelas concepções sejam, na substância, de um certo modo eternas.

LI. Porém, assim como as coisas não estão presentes de um modo físico na *natura naturans* (XXX) – pois essa *é*, ela mesma, de um

modo essencial –, assim também sua relação com a substância não pode ser, na efetividade, uma relação física, como se, na substância, as coisas pudessem ser tal qual uma coisa é dentro de uma outra coisa, de modo a penetrá-la ou separá-la. Na substância, ao contrário, as coisas são tal como uma concepção ou imaginação é dentro da alma. Também não se pode falar de um decair ou de um ultrapassar das formas na substância, mas somente de uma existência (*Dasein*) nela, enquanto uma existência essencialmente imaginativa, incapaz de separá-la ou de torná-la propriamente múltipla.

LII. Sem o conhecimento do modo como a substância mesma é essencial e indivisivelmente todas as coisas e diante da constante mudança das formas, por um lado, e da constância do real, por outro (só para rimar os dois lados), só restam duas possibilidades: considerar – como alguns o fazem – as formas mesmas como aquilo ao que nada de essencial e verdadeiramente eterno corresponde – o que é falso (L) –, ou então fazer do real (*Reale*) mesmo – ou seja, isto por meio do que as coisas existem e se tornam visíveis – algo inessencial.

LIII. Dessa espécie é o material (*Stoff*) que, segundo algumas opiniões, é receptível a todas as formas, mas as recolhe de modo tão fácil e solícito quanto novamente as abandona e as entrega. Seu sentido mais elevado constitui o Μὴ ὄν dos antigos, por meio do qual eles transformaram a matéria no *abstractum* mais extrínseco de toda a forma, o qual, por sua vez, não seria completamente nada, mas seria, sim – proximamente ao nada –, a falta mais extrínseca de realidade e sua carência mais elevada.

LIV. A mesma evidência de que, em toda verdade, não podem faltar nem formas nem matéria retorna na revelação, por meio das constantes transformações da natureza, de que não há entre a substância e a forma a mesma conexão que existe entre duas coisas igualmente reais, e de que a substância, por meio da efetividade, nunca é verdadeiramente passiva, nem pode ser modificada.

LV. Caso ocorresse de fato – tal como se costuma representar – uma impressão (*Einprägung*) da forma na substância, então como se-

ria possível compreender que o mesmo real, que constitui agora, por exemplo, a existência de uma planta, pareça, imediatamente depois, transitar em uma natureza animal, para logo em seguida abandonar esta última, retornando ao ar, à água e aos demais elementos, ou, então, para repetir, agora em direção contrária, o mesmo ciclo anterior, o qual sozinho deveria suscitar dúvidas sobre qualquer intimidade real entre a substância e a forma?

LVI. Antes, alguém poderia querer argumentar, em tom jocoso, que pelo fato de a substância não receber em si mesma a modificação, ao mesmo tempo em que essa seria tão pouco visível quanto o é por si a própria substância, é que surge a antitipia[8] ou a objeção.[9] Do mesmo modo que a luz (que, por si só, também não seria visível sem a escuridão) e a sombra, presas uma à outra, se tornam visíveis e fazem aparecer a densidade.

LVII. A superdimensionalidade da força, tal como ela está de qualquer modo contida (XLIII), se apresenta nas coisas, assim como elas são reveladas em uma exclusão recíproca (XLVII), enquanto impulso de extensão, por meio do qual elas de fato têm também uma vida meramente exterior em relação umas às outras ou se revelam mutuamente de modo exterior.

LVIII. Porém, o temperamento desse impulso – por meio do qual a força transbordante é [primeiro] contida e [depois] se derrama em direção ao interior, a fim de preencher sua forma tanto quanto possível, mas sempre de modo infinito – constitui a interioridade daquilo que nasce (*des Geborenen*), tornando-se nesse uma expressão do abrandamento interno de todo ser no interior da unidade divina.

LIX. Contudo, a milagrosa formação da matéria (*die Wundergebild der Materie*) não *é* nem totalmente exterior, nem totalmente interior, nem completamente revelada, nem completamente oculta, mas é, sim, mantida entre ambos, tal como um fruto, uma quintessência de forças divinas e a primeira imagem idêntica do universo.

LX. Pois, do mesmo modo que a unidade eterna da substância se expressa propriamente na infinidade das coisas, recolhendo,

porém, em si, de modo igualmente eterno, as [coisas] expressas e dando-lhes a medida de sua essência, também a substância, enquanto essência do singular, produz um eco infinito de posições de si mesma, as quais, contudo, ela encadeia, de modo igualmente eterno, novamente em si, enquanto unidade, para, desse modo, apresentar um todo, para si e no singular.

LXI. A substância producente – na medida em que, de um lado, aprofunda a unidade em uma realidade insondável e, de outro, transfigura essa profundidade exatamente na unidade que constitui a luz das coisas, sem, contudo, poder iluminá-las completamente – cria, por meio desta formação-em-um (*Ineinsbildung*), ao mesmo tempo, como produto ou *natura naturata*, a profundidade visível, e como mediadora entre a claridade e a obscuridade, a matéria propriamente dita.

LXII. Mesmo diante disso, porém, nós costumamos tratar do nascimento corporal das coisas apenas de modo universal, e não segundo sua efetividade. Pois a natureza, devido à infinidade de suas concepções, por um lado, e, por outro, à indivisibilidade de seu ser, esforça-se tanto quanto possível, em seu grande ímpeto ou impulso poderoso, por tudo em tudo engendrar e, simultaneamente, em apresentar, de modo fortemente condensado, tudo em tudo. Por isso, na natureza, nenhuma coisa vem a ser por si mesma, mas todas vêm-a-ser como que em um divino caos. A pedra dura não pode ser, sem que, com ela e dentro dela, outra coisa seja também. E isso não se dá por meio de uma agregação ou de uma mistura, mas como em um crescimento indivisível. Os mais elevados partos da natureza são, porém, aqueles nos quais, como que em um todo particular, ela apresentou e exprimiu verdadeiramente a plenitude do seu prazer criador.

LXIII. A total unidade e indivisibilidade de todo ser é revelada exatamente por meio daquela mudança das formas, anteriormente descrita por nós. Do mesmo modo que todas as coisas são, por fim, dissolvidas na existência da substância una, à qual tudo pertence, assim também o [que é] superior recolhe em si o [que é] inferior, como algo que pertence à sua própria existência. Terra,

ar e água são absorvidos pela planta, a planta é absorvida pelo animal, o animal inferior é absorvido pelo superior, e tudo, por fim, é absorvido pelas estrelas, as quais são absorvidas pelo universo, e o universo é absorvido pela eterna substância. Cada [nível] inferior pertence, assim, à existência de um superior, e tudo, enfim, pertence à existência do eterno uno, do infinito-querer. Mas é exatamente por isso que tudo é, não como produzido por ele, mas como *simultaneamente* a ele.

LXIV. Nós vimos que o elemento corporal de uma coisa é, por si, de fato, a substância inteira (LXI), tal como essa – absorvida em seu prazer da afirmação e por assim dizer arrebatada por ele – está totalmente imersa na afirmação do singular e é, de modo completo, esse mesmo singular. Pois é infinitamente válida a proposição anteriormente expressa (XXX), segundo a qual, em todo efetivo, deveriam ser unificadas e apresentadas como indivisíveis a natureza producente, ou a substância, enquanto ela é infinita, e essa mesma substância enquanto ela é o finito.

LXV. Sendo o elemento corporal, a substância é, contudo, apenas o finito (XLIV). Em virtude da absoluta identidade e da eterna cópula, porém, ela não pode ser o finito, sem que também seja, ao mesmo tempo e na mesma posição, a essência de todas as coisas (XXI), pois somente assim o finito se dissolve na eternidade de sua vida (XXIII).

LXVI. Entretanto, como a essência de todas as coisas, a substância é a presença interior, conexão e sensação de todas como em uma única essência (XXI). Por isto, ao mesmo tempo em que é o finito determinado, a substância também pode ser a essência de todas as coisas, mas apenas na medida em que ela é, *no cerne* de cada finito propriamente dito, a sensação e a conexão de todas as coisas.

LXVII. Contudo, esse finito não é todas as coisas, mas apenas *essa coisa*, não existindo de modo absoluto, mas apenas em relação às outras coisas, as quais, por sua vez, são novamente, enquanto *essas coisas*, apenas em relação às outras. Assim, a essência de todas as coisas no singular, enquanto tal, também não pode ser pura e simplesmente a sensação e a conexão de todas as coisas, senão

apenas relativamente ao singular e, por conseguinte, é também relativa àquelas coisas que, por sua vez, estão em necessária relação com o singular, assim como esse, de novo, com aquelas.

LXVIII. Em verdade, isto também é dito apenas de modo *abstrato;* pois, *enquanto* a substância é esse singular, ela é *ao mesmo tempo,* em si mesma, todas as coisas (XXVIII). Consequentemente, *enquanto* a substância é a sensação e a conexão das coisas nesse singular, ela é, ao mesmo tempo, a unidade e a conexão de todas as coisas em todas as coisas.

LXIX. Portanto, da substância considerada absolutamente, no interior dessa mesma relação (ibid.), a vida se desprende das coisas encadeadas e se dissolve no presente infinito e na sensação indivisível (que, exatamente por isso, não é *nenhuma* sensação). Isso não acontece, contudo, na substância enquanto ela é efetivamente *apenas* essa coisa, e, portanto, enquanto ela é também a sensação e a conexão das coisas apenas relativamente a essa.

LXX. Não há nenhum outro conceito para essa conexão ativa ou para essa unidade viva das coisas no interior de um singular do que aquele conceito da *alma* (*Seele*), que, na verdade, não é nada mais do que uma força de atualização (*Vergegenwärtigung*) do múltiplo no uno.

LXXI. Na substância, considerada absolutamente, a infinidade ou a existência são constante e completamente adequadas à unidade ou à posição indivisível dessa existência. O que significa que ela é a mesma de acordo com a unidade ou com o ânimo eterno (XXII) que de acordo com a existência ou com a efetividade. Por conseguinte, longe de ser algo duplicado numa e na outra, ela é, ao contrário, apenas um uno absoluto.

LXXII. Contudo, a substância nunca *é* pura e simplesmente a coisa singular efetiva, mas somente em relação a si mesma, na medida em que ela é também outras coisas, sem que, novamente, ela o seja de modo *absoluto* (XXVII). Portanto, enquanto o singular, ela é – não apenas de modo geral, mas também de modo contínuo e em cada momento – algo inteiramente determinado e apenas *esse algo determinado*. Porém, essa mesma substância, enquanto infi-

nita, é a presença constante e idêntica, não somente de todas as coisas, mas também do próprio singular no interior da totalidade de sua existência (*Dasein*).

LXXIII. Entre a substância, na medida em que ela é o singular, quer dizer, entre o próprio singular e a substância, na medida em que ela é a essência de todas as coisas, há, portanto, uma diferença necessária. Para a substância em sua absolutidade, essa diferença se iguala e se suspende (XXXII) na eternidade (posto que ela é ao mesmo tempo *todas as coisas*). Mas, para o singular, ou melhor, para a substância enquanto ela é de fato apenas *esse singular,* a diferença permanece.

LXXIV. É exatamente nesta diferença entre a essência (como a unidade ou a posição de todas as coisas) e o ser particular do singular que repousa a finitude abstrata, devido à qual o ser desse singular não é nenhum ser da substância (*esse substantiae*), mas um mero ser da forma ou da relação.

LXXV. Em virtude da cópula eterna (XXIX) e por força da imaginação de Deus no interior da natureza, porém, a essência é, então, unificada com a existência no interior das coisas (na medida em que essas existem de fato). Exatamente por isso, todas as coisas são imediatamente animadas pelo absoluto, assim como a própria *natura naturata*, nascida como um todo inteiramente animado.

LXXVI. Mas, considerada em sua absolutidade, a substância não pode ser propriamente chamada de animada (porque a existência nela é tão infinita quanto a essência, e não há nada que precise ser animado). Por outro lado, e exatamente pelo mesmo motivo, nenhuma natureza corpórea pode caber a ela.

LXXVII. A substância producente é, no singular, a cópula entre alma e corpo, assim como é, no todo, o laço absoluto entre a totalidade e a unidade das coisas (XXIX). Em virtude dessa eterna identidade e mesmo na vida singular, uma vez que aparecem para a consideração abstrata como não uno, alma e corpo são em si, ou seja, considerado no interior da *ideia* ou da *natura naturans* de cada coisa (XXXII), verdadeiramente, não como duas essencialidades diferentes, mas apenas como duplo pensamento

de uma única e mesma essencialidade, ou como uma e a mesma essência, considerada ora sob o lado da finitude, ora sob o lado da infinidade.

LXXVIII. A alma de cada coisa está contida no ânimo da eterna natureza (XXIII) e, portanto, na presença interna e eterna de todas as coisas. Se considerada nesse ser contido, ela é propriamente uma presença de todas as coisas. *Abstratamente*, porém, ou seja, (LXII) na medida em que é de fato apenas a alma *dessa* coisa e, consequentemente, uma conexão das coisas apenas relativamente a essa, ela também só se mostra como uma sensação imediata das coisas na medida e até o ponto em que está em imediata relação com aquela coisa. Porém, tudo o que não está em uma conexão imediata com essa coisa permanece necessariamente invisível para ela, ao passo que, quando é igual na consideração da natureza producente, se apresenta constantemente do mesmo modo eterno (XXXII).

LXXIX. Desse modo e exatamente por isso, a alma também não pode ser um conceito das coisas em si mesmas, mas apenas na medida em que essas se remetem umas às outras. Ou seja: ela não pode ser nenhuma sensação das coisas, tais como elas o são no eterno ou no cerne da absoluta identidade, mas somente como elas são em sua exclusão recíproca e conexão inessencial, em cuja relação ela é, então, propriamente uma mera representação da matéria.[10]

LXXX. Do mesmo modo, ela também pode ser o conceito de coisa, cuja posição imediata é, ela mesma, não pura e simplesmente ou *absoluta*, mas apenas o seu conceito no cerne da relação com outras coisas, ou seja, um conceito da coisa, na medida em que ele é corpo.

LXXXI. Entretanto, também em meio a essa participação na finitude daquilo de que ela é o conceito, a relação da alma com o corpo permanece – de acordo com a primeira necessidade (LXV) – constantemente, a relação da infinidade com a finitude. Assim, também a alma de cada coisa é isto por meio do que a coisa é sempre e constantemente resolvida na eterna existência (*Dasein*).

Esclarecer isto com maior precisão ainda deve ser, particularmente agora, nossa tarefa.

LXXXII. Tudo aquilo que é apenas *este*, ou seja, algo completamente determinado, *está em repouso*. Mas, tudo aquilo que é mais do que pode revelar nesse momento ou se esforça em ser mais do que é de fato no presente, desse se diz que ele *se move*.

LXXXIII. Considerada absolutamente, a substância não se move, pois nela não há nenhuma distância e nenhum vazio, nada que teria sido antes, nem outra coisa que seria depois. Ao contrário, ela é simultaneamente tudo, em um instante, a eternidade, e, enquanto eterna, apenas uma única posição indivisível. Porém, para o singular que ela [também] é, a substância parece avançar de um ao outro e de novo a outro, como se fosse algo que quer sempre se revelar totalmente, mas nunca o consegue na efetividade, enquanto ela é para si mesma, e, de fato, sempre esse mesmo círculo, eternamente fechado.

LXXXIV. Nesse avanço de um estado para um estado sempre diverso, ela parece engendrar o fluxo do tempo (131). Somente a eternidade da sustância precede, segundo a ideia, o tempo propriamente, permanecendo sempre o que há de primeiro ou superior, ou, muito mais: o *uno*; e o temporal é propriamente concebido por essa eternidade.

LXXXV. Na medida em que a substância é a coisa singular, ela é, por força de sua eterna liberdade, imediatamente também todas as coisas, as quais podem ser, simultânea e unitariamente com aquela, no cerne da *natura naturans* e na imaginação que resolve todo o conflito (XXXII), mas, de nenhum outro modo, na *natura naturata*. Ela parece, portanto, progredir; não porque – como dizem alguns – a matéria nunca é saciada e aspira constantemente por múltiplas coisas, mas porque ela mesma *é actu* (sendo também o singular) das múltiplas coisas, mais do que esse singular pode, por causa de sua limitabilidade própria, apreender. Por isso, ela lhe parece fluir e refluir (*hin-und überzuströmen*) em algo sempre diverso.

LXXXVI. Fluxo e refluxo, nascimento e reassunção das coisas são, então, apenas as batidas das ondas – palpáveis ao singular – da

eternidade da substância; momentos que são, em verdade, separados para a consideração do finito, mas inseparáveis em si mesmos ou na vida da substância (XXX).

LXXXVII. Por esse motivo, a natureza permanece, segundo a substância – independente de toda variação das formas –, sempre a mesma, o que deve ser inconcebível para aqueles que não têm ideia do modo como ela *é* essencialmente todas as coisas e que têm de aceitar tantas substâncias diferentes quanto os diferentes nascimentos que há na natureza. Assim como um ânimo pleno, porém, que mesmo transbordando no exterior permanece o mesmo e que, resolvendo sempre seus pensamentos em si mesmo, como sua eternidade, permanece um e junto com eles, a natureza também permanece una com suas concepções e está constante e imediatamente presente em cada uma, consistindo, ao mesmo tempo, em sua própria simplicidade e eternidade.

LXXXVIII. A substância, na absolutez e eternidade, não é, por isto, *movida*; ela tampouco é em si mesma o *movente*. Mas o finito, que *é* a substância, também não se mostra como o *movente*, mas somente como o *movido*. Pois ele é, para si mesmo em cada instante, apenas *esse,* aspirando apenas a ser esse. Sua essência é o repouso, sua imagem, o espaço que é propriamente o repouso.

LXXXIX. Assim como a chama não queima constantemente, porque, para se alimentar, precisa do ar que é igualmente determinado por outras coisas, as quais, por sua vez, se determinam por meio de outras, assim também, e pelo mesmo motivo, o fenômeno do corpo não pode ser nenhum fenômeno que persiste. Dito mais corretamente: todo o elemento corpóreo tem apenas um instante da existência (*Dasein*) completa e verdadeira, tal como o poder da prata purificada e fundida é capaz de anunciar-se com um único lance do olhar.

XC. Porém, em cada criatura ou em cada formação, o que propriamente vive é uma *ideia* eternamente nascida (*eine ewig geborene Idea*), da qual o começo e o fim de cada coisa são propriamente momentos, separados apenas aparentemente. Assim como naquelas maravilhosas metamorfoses da natureza, capazes de trans-

formar (*ausbilden*) uma criatura inicialmente terrestre em uma criatura alada, a ideia que no interior da criatura tece [essa transformação] é a verdadeira e – por natureza – eterna mediação entre os dois estados [da transformação].

XCI. Todo movimento e toda transformação do finito têm, portanto, (LXXXIX) seu fundamento último e sua fonte eterna no cerne do encadeamento de todas as coisas e na eterna moderação do ser de cada uma por meio do ser de todas elas e, inversamente, (do ser) de todas as coisas por meio do ser de cada uma (XXVII). Pelo fato de o ser de todas as essências – tal como essas essências de fato se apresentam simultaneamente na substância – ser um ser indivisível, todas as coisas são, segundo sua vida exterior, igualmente dispostas, uma diante da outra, em ódio e amor (em ódio, porque elas se excluem na existência; em amor, porque uma é complemento da outra) e são diversamente movidas em unidade ou em conflito, expressando, desse modo, o silêncio da eternidade, e revelando a unidade e a separação das forças.

XCII. O primeiro motor (*primum movens*) no universo é, portanto, somente (XXIV) o ânimo da natureza eterna ou a alma sagrada do mundo, que, constantemente distorcendo e dissolvendo em si todas as coisas, é o primeiro e principal instrumento (*Werkzeug*) da eternidade.

XCIII. Em cada coisa singular, contudo, também está a alma, nascida simultaneamente com ela, como uma imaginação do ânimo eterno (LXXVIII) e, em relação com o corpo, como o verdadeiro infinito. Pois o finito, na medida em que também é movido, é certamente, sempre e a cada instante, apenas *isto*. A alma, porém, é a possibilidade e sensação de outras coisas *enquanto* outras; e como essas coisas continuam ligadas a outras, até o infinito, a alma é uma presença viva e verdadeira do infinito no finito.

XCIV. Exatamente por isso, a alma é o único motor de cada coisa segundo a medida de suas relações. Ela é aquilo que constantemente dissolve o finito no infinito, um instrumento da eternidade em cada coisa singular.

XCV. Com isto, nós pensamos que a natureza formada de alma e corpo se consumará em uma visão verdadeiramente divina e nascerá, por assim dizer, como um Deus que é [ao mesmo tempo] sensível e inteligível [*begreiflich*]. Entretanto, ainda nos resta observar o modo como a *substância mesma* permanece sendo o infinito e o eternamente livre na singularidade e no encadeamento das coisas.

## Observação sobre o aforismo XXII, concernente à diferenciação entre proposições analíticas e sintéticas

Se o significado do princípio A = A fosse aquele significado formal que a lógica corrente lhe atribui (i.e., eu penso A, logo eu penso A), então, de fato, a partir dele nada poderia resultar, a não ser aquelas proposições que nada dizem, caracterizadas por Kant como analíticas. Porém, bem longe de um significado meramente formal, aquele princípio constitui a mais elevada proposição existencial, pois expressa a essência e o entendimento de toda existência. Toda a existência repousa na conexão indissolúvel do sujeito com um predicado, a qual é afirmada nesta proposição não [apenas] em relação a um caso particular, mas de modo simples e universal. Se admitirmos – como aliás há de ser feito – que a relação do predicado (i.e., do predito (*des Pädiecierten*)) com o sujeito (i.e., o predicante (*dem Pädicirenden*)) é a relação de algo que *não* poderia ser em si e por si mesmo, mas que apenas *é* por meio da conexão com o sujeito, então fica claro que a proposição A = A, ou seja, o princípio da identidade, nada mais afirma do que a *eterna cópula disto que é em si mesmo com isto que não poderia ser em si e por si mesmo*, ou melhor: a identidade absoluta do infinito e do finito. Isto se esclarece exatamente pelo fato de que, por meio de cada conexão que acontece por força desta lei – e, portanto, em geral em cada proposição da razão – são conectados não os termos idênticos, mas os efetivamente opostos, os quais sempre se relacionam do mesmo modo que o predicante se relaciona como o predicado. Formal ou analiticamente, ambos não seriam um. *Sem Deus,* eles não seriam um. Por meio de Deus, contudo, eles não o

são de modo sintético, eles são um, exatamente, de modo absoluto. – Como, entretanto, a realidade advém de todas as proposições sintéticas enquanto *tais*, fica, com isto, por si mesmo esclarecido, e essa realidade se estende não apenas às proposições da experiência, mas também àquelas que são consideradas como certas *a priori*. Por exemplo, a relação da causa e do efeito pode ser meramente sintética para naturezas finitas, i.e., para aquelas que não conhecem todas as coisas concomitantemente; em Deus, porém, o efeito (i.e., o predicado) não é apensas concomitantemente com a causa (o predicante), mas absolutamente uno; pois o efetuado (*das Bewirkte*) = B *é* o absoluto, e o eficiente (*das Bewirkende*) = A é o mesmo absoluto. Portanto, nenhum dos dois é conectado nem sintética nem analiticamente, mas antes absolutamente. Do mesmo modo, também em cada proposição empírica e completamente singular, sujeito e predicado, relacionados ao absoluto, são pura e simplesmente um. Mas a aspiração própria ao conhecimento da razão é dissolver tudo o que é impenetrável no singular na clareza e evidência do A = A. Assim, segundo o modo de consideração habitual, por exemplo, a proposição: o ar se dissolve em chuva teria de ser considerada como uma proposição, cuja ligação é o mais contingente possível. Do conceito ar eu nunca posso deduzir o conceito chuva, nem do conceito do instante presente, que chove justamente agora. Por isso, se diz que essa é uma proposição sintética. Somente quando não consideramos esse acontecimento da natureza *de modo abstrato*, mas em relação à unidade da substância e de sua vida no universo, então concebemos universalmente como aquele sucede desse; e nós consideraríamos, caso fosse possível à nossa perspectiva abranger com a vista o universo, que se, por exemplo, agora não estiver chovendo, a harmonia do universo teria de ser destruída e que, logo, o A = A teria de ser suspenso. Toda a aparência de uma ligação sintética, i.e., contingente, é, portanto, a cada momento apenas subjetiva, ou seja, se fundamenta na incompletude de nosso conhecimento, e, por isso, não é ela mesma nada de positivo. Isto vale simplesmente para tudo o que está na esfera da efetividade. Todas as mudanças e movimentos da natureza, vistos sob a perspectiva da singularidade, são apenas momentos da vida da

substância, que é eterna e, consequentemente, idêntica e constante em si mesma. Tudo brota de igual modo da absoluta identidade, segundo uma consequência eterna.

## b) Da infinidade e liberdade da natureza mesma na singularidade e na ligação das coisas

XCVI. Em geral, também nos [parágrafos] precedentes, já reconhecemos a liberdade e infinidade da substância eterna nas coisas que ela é. Trata-se, porém, agora de sua efetividade, ou de como essa infinidade e liberdade da essência são cognoscíveis e visíveis na natureza.

XCVII. Existem dois modos de considerar as coisas. No primeiro, considera-se a coisa, o afirmado enquanto tal, na abstração da afirmação que ele é (XXXII, nota). Esse é o chamado modo abstrato de consideração. No segundo, consideram-se o ser divino e a posição de cada coisa, i.e., a substância mesma na medida em que ela é esta coisa. Esse modo chamamos consideração racional.

XCVIII. A consideração abstrata só pode observar propriedades inessenciais das coisas, que, por si, não incluem nada de real (*Reelles*), e que, devido à sua inessencialidade, nunca seriam observáveis sem a posição que as mantém e as faz aparecer.

XCIX. O afirmante e o afirmado são um, de maneira eterna e necessariamente reunidos; de tal modo que, mesmo no próprio efetivo, esse nunca é o afirmado como tal, mas é apenas a sua unidade com o afirmante que nos preenche com a ideia do positivo e efetivo.

C. O afirmado, que só pode ser em e simultaneamente com o afirmante, não *é*, pois, *enquanto* afirmado, mas apenas enquanto unidade ou laço do afirmante com o afirmado. Ao contrário, sua forma, enquanto mero afirmado, é necessariamente a forma da incapacidade de ser para si mesmo ou da completa ausência de força.

CI. A substância é autoafirmação e autorrevelação. Por isso, o caráter do mero ser-afirmado é o caráter da pura ausência de substância.

CII. O espaço é essa forma da ausência de substância, do afirmado sem afirmante, ou das coisas na abstração da substância (143).

CIII. A substância *é* (XXXIV, nota) o extenso, mas não é ela mesma extensa.[11] O espaço, por ser a forma do confirmado (*des Bekräftigten*) sem o confirmante (*das Bekräftigende*) (CII), não pode, justamente por isto, (XCIX) nem ser algo propriamente efetivo, nem ter qualquer relação com o efetivo *enquanto tal*.

CIV. Na medida em que o absoluto em todas as coisas é a unidade do afirmante e do afirmado, ele tem – longe mesmo de ser afetado pelo espaço – de pôr nas coisas esse espaço, muito mais, enquanto nulo.

CV. O espaço é multiplicidade sem unidade, circunferência sem centro; o eterno, porém, é a unidade na multiplicidade e o centro em toda parte, mesmo na circunferência.

CVI. O espaço é negado, porque a posição ou o conceito de todas as coisas é posto no singular. Como esse singular, porém, enquanto tal, sendo apenas *esse*, não pode apreender o conceito do universo, esse [conceito] trasborda nele (XLI) e o põe, ao mesmo tempo, enquanto nulo e enquanto real (*real*). Enquanto nulo, em seu subsistir-por-si, enquanto meramente afirmado e enquanto real (*reel*), na medida em que é dominado pelo conceito do universo e em que a unidade do universo é nele revelada.

CVII. No entanto, o afirmante ou o conceito e o afirmado são certamente reunidos de um modo eterno e necessário (XCCIX), de modo que, na abstração desse, aquele poderia ser tão pouco real e efetivo quanto esse pode ser na separação com aquele.

CVIII. O afirmante, considerado na abstração do afirmado, ou na oposição em relação a ele, é o princípio do *tempo*. Porém, se não é observada a oposição, mas a unidade ou cópula (XXI. XXXII, nota) na oposição, então é conhecida a eternidade na coisa.

CIX. O princípio do tempo aparece à apreensão abstrata como aquilo que é, sobretudo, centro, mas em nenhuma parte circunferência, ou suporte (III), na medida em que ele dilata o afirmado. Na verdadeira unidade (da cópula absoluta), porém, o afirmado é juntamente com o afirmante, não de um modo

passageiro e temporal, mas de um modo eterno e independente de todo tempo.

CX. Por meio da negação do espaço ou por meio do fato de que o eterno é o uno no múltiplo, a unidade interior de todas as coisas é posta no múltiplo como tempo, como conceito infinito pelo qual ele é dominado. Mas, tão originária quanto o eterno, a unidade é na multiplicidade tanto quanto a multiplicidade na unidade igualmente eterna; ou o afirmante é conectado ao afirmado de modo tão eterno quanto o afirmado é conectado ao afirmante.

CXI. A partir desta ligação, surge aquela medida divina das coisas, (XIV) tanto no todo quanto singularmente (XLIII).

CXII. Podemos expressar essa dupla unidade como um duplo laço, incluído no interior do laço absoluto. Por meio do primeiro, o eterno se põe na totalidade das coisas; por meio do segundo, o eterno põe essa totalidade em si, como pertencente a ele (XIII). Ambos os laços são, porém, um no eterno. Ou, muito mais: o eterno mesmo é apenas um único laço e essa mesma substância em ambos.

CXIII. Se por meio do primeiro laço o espaço é negado, o conceito infinito é posto no interior do afirmado e esse afirmado é igualmente posto como temporal, então por meio do segundo laço, ao contrário, o tempo é negado e o espaço é posto como um efetivo subsistir-por-si do afirmado, na medida em que também ele tem eternidade em sua unidade com o afirmante, constituindo um todo por si.

CXIV. Assim, espaço e tempo negam-se reciprocamente, de modo que em lugar nenhum e em nada poderiam espaço e tempo ser efetivamente por si. Ao contrário, a efetividade só se evidencia muito mais na indiferenciação ou na negação recíproca de ambos indistintamente.

CXV. O tempo posto no espaço ou o afirmante imaginado no afirmado constitui o primeiro laço nas coisas, sua *primeira dimensão*.

CXVI. O espaço recolhido no tempo ou o afirmado sintetizado com o afirmante e posto no interior desse constitui o outro laço manifesto nas coisas, sua *segunda dimensão*.

CXVII. Cada uma dessas dimensões, enquanto indiferença entre espaço e tempo, já é por si real (*real*) (CXIV), ou [seja], já há em cada uma delas a coisa toda. No entanto, pelo fato de cada uma expressar apenas uma indiferença relativa, o simplesmente real (*das Reale*) só se evidencia na indiferenciação recíproca dessas duas unidades mesmas por meio do laço absoluto (CXIII).

CXVIII. O *real* perfeito, quer dizer, aquele no qual toda a *ideia* ou *natura naturans* vive presente (XXXIII), é, por conseguinte, necessariamente algo triplo na unidade e unificado ou indivisível na triplicidade. Pois ele é a expressão de um triplo laço que, enquanto tal, é certamente apenas Um: a plenitude expressa do A = A.

CXIX. Esse real perfeito é a matéria corpórea (LIX).

CXX. A matéria é um e o mesmo universo que, de modo completamente idêntico, é a unidade na multiplicidade e a multiplicidade na unidade. Cada um desses dois lados – os quais também podemos descrever como real e ideal – é a matéria inteira, pois cada um deles expressa a essência total da substância.

CXXI. Essa unidade no interior da matéria é também aquela da essência e da forma. Pois a unidade na multiplicidade é a plenitude e o ponente da massa (*Masse*) (do dominado). A multiplicidade, porém, é vivamente recolhida na unidade, na medida (*Maß*) ou forma.

CXXII. Também a matéria pode ser considerada ou em seu em-si, ou abstratamente, na separação da substância (XCVII). No último caso, ela mesma também aparece pura e simplesmente como afirmada e sob determinações meramente passíveis, isto é, tais que nada incluem de positivo em si.

CXXIII. Uma consequência desta consideração é, por exemplo, a representação da matéria como um princípio receptivo ou meramente passivo, no qual as formas são impressas, e [a representação] semelhante, cuja nulidade já foi, em parte, apontada anteriormente (LIII s.).

CXXIV. As modificações ou determinações – das quais a matéria é apenas capaz nesta abstração e nas quais, sobretudo, nenhuma

essencialidade está contida – são, por exemplo, a diversidade do lugar, da figura, da grandeza etc.

CXXV. Essas diversidades meramente passivas da matéria são aquelas cuja quintessência se chama mecanismo. A compreensão mecânica da natureza é, portanto, uma (compreensão) que repousa na mais alta abstração. Ela surge na medida em que se abstrai de todo real e positivo da matéria e o nulo é levado em consideração.

CXXVI. Considerada abstratamente, a matéria é apenas aquilo que é apreendido da cópula absoluta, mas que, enquanto tal e separado dessa cópula, não tem nenhuma realidade. Porém, considerada em sua essência, isto é, positivamente ou em si, a matéria é exatamente essa cópula viva do afirmante com o afirmado, não se diferindo dela.

CXXVII. Considerada em si ou no interior do laço, a matéria é *actu* infinito, tanto no todo quanto no singular, pois o laço mesmo é a posição absoluta da infinidade presente.

CXXVIII. *Actu* infinito é o que é infinitamente por força da essência ou da posição. Diferente dessa posição é a infinidade imaginada ou empírica, a qual repousa no mero amontoado de finitudes abstratas e é muito mais uma negação continuada da infinidade, do que a afirmação dessa infinidade.

CXXIX. Nada que não seja infinito segundo sua essência pode tornar-se infinito, mesmo que por meio de adição sem fim. Se a grandeza no espaço não pode criar a infinidade, então ela pode menos ainda negá-la. A matéria, assim como cada uma de suas partes, é, portanto, independentemente de todo o espaço, infinita em si.

CXXX. Aquele que não é capaz de apreender o infinito *actu* o nega, porque, do contrário, um número infinito teria de ser considerado como presente ou efetivo. Contudo, alguns só poderiam se convencer da existência de um infinito ao qual não seria adequado nenhum número – nem finito, nem infinito (se é que isto poderia ser pensado) – ou que ultrapassasse infinitamente todo número, por meio de exemplos da matemática, onde uma tal infinidade é conhecida e imediatamente intuída como uma infinidade presente de modo completamente evidente.[12]

CXXXI. A essência da substância consiste somente em que ela *seja*, ou ela é a absoluta afirmação de sua existência. Todo ser, porém, é em si mesmo infinito (II); toda finitude, ao contrário, na medida em que ela é isto, é negação do ser. Todavia, como a essência da substância só pode ter como consequência o *ser* e de modo nenhum o *não* ser, ela também não pode ter como consequência algo apenas infinito e não finito.

CXXXII. Todo ser é, enquanto ser, necessariamente simples, pois ele é absoluta posição de si mesmo. Exatamente por isso, a matéria é, tanto quanto ela é o *ser*, isto é considerada em si, absolutamente simples e de modo algum composta.

CXXXIII. Do mesmo modo, a posição ou a substância, que a coisa é, nunca pode ser partida: somente o seu *abstractum* o pode. Toda a partição (*Theilung*) é, pois, uma partição simplesmente imaginária, que não tem nenhuma relação com o real ou positivo.

CXXXIV. A substância em si e por si não é um ser e um outro ser, mas apenas um e o mesmo ser. Tudo o que *é* só pode ser, contudo, segundo o (seu) próprio ser, na substância e igual à substância. Por isso, não há no ser em si mesmo nenhuma exterioridade recíproca (*Außereinander*), nenhuma distância, nenhum vazio, mas apenas uma única essência indivisível e inteiramente una.

CXXXV. Por meio do *primeiro* laço (CXII), o eterno é totalmente centro em cada ponto da circunferência (180), a essência indivisível do universo, a posição do singular enquanto singular.

CXXXVI. Por meio do laço do uno com o múltiplo, cada coisa da natureza tem, portanto, seu centro ou essência em cada outra coisa, de modo que todas as coisas, de fato, consideradas abstratamente, aparecem exteriores umas às outras, mas são verdadeiramente ou segundo o positivo, todas interiores umas às outras ou presentes no interior do centro uno da substância.

CXXXVII. Essa unificação das coisas não repousa na sua singularidade, pois elas são muito mais o universal ou a essência, é muito mais neles que elas são unificadas. Essa unificação também não é uma ligação interna ou ideal das coisas, pois ela não repousa na

imaginação das coisas, na unidade da substância (XVIII), mas na unidade da substância nelas.

CXXXVIII. Essa unidade das coisas constitui o mistério da gravidade na natureza. Pois, na natureza, o laço do todo é também a posição do singular, graças ao qual ela é *no* espaço o que suspende (*das Aufhebende*) o espaço. Ela também não é uma consequência da particularidade das coisas (181. 182), mas da mais alta infinidade ou (II) da existência puramente enquanto tal.

CXXXIX. Se quiseres conceber a nulidade do espaço e a maneira como, na essência das coisas, não há nenhuma exterioridade recíproca, mas a mais alta intimidade e presencialidade, então te coloca no lugar da substância na gravidade.

CXL. A substância na gravidade entrecorta todas as coisas e as concebe todas, quer ela própria seja ou não concebida. Para ela, nada é impenetrável ou obscuro ou divisível, mas tudo é enquanto é em absoluta unidade.

CXLI. A matéria, abstraindo-se da substância – isto é, enquanto mero *naturatum* ou enquanto *moles* –, só pode se relacionar com a substância, na gravidade, como com o seu fundamento; pois como ela não é considerada na identidade com essa substância, em virtude da abstração, e, contudo, como ela não conseguiria ser sem a substância enquanto o uno no múltiplo, ela se relaciona com esse uno, ou seja, com a substância na gravidade, necessariamente como com o seu fundamento.

CXLII. A oposição do afirmado e do afirmante é também idêntica àquela do repouso e do movimento (LXXXII). Como a verdadeira essência não é nem um, nem outro, mas a cópula absoluta de ambos (LXXXIII), então a substância na gravidade também não é somente o repouso, mas o eterno movimento no eterno repouso, com o qual é possível negar aquele repouso abstrato (cuja imagem é o espaço (ibid.)), no qual tudo é movido e o qual, porém, permanece, ele mesmo, imóvel.

CXLIII. O movimento no repouso, que é a expressão da gravidade na coisa, não é contingente, mas essencial, e não é tanto uma

determinação de seu ser, quanto o ser mesmo e a verdade objetiva de sua existência.

CXLIV. A essência ou o laço que se encontra no interior de uma coisa não é determinado por meio da essência ou do laço que se encontra no interior de uma outra, pois há nas duas apenas uma e a mesma essência.

CXLV. Só é possível pensar em um efeito que as coisas exercem umas sobre as outras na medida em que essas coisas são postas como subtraídas da absoluta relação-de-identidade, ou seja, na medida em que elas são postas em relação de diferença, em relação recíproca, isto é, consideradas abstratamente. Do mesmo modo que as coisas são propriamente nulas nessa abstração, todo efeito recíproco das coisas, enquanto tais, também é um efeito nulo.

CXLVI. Exatamente por isso, segundo a essência ou o real, nenhuma coisa pode ter com outra uma relação daquilo que gera o efeito (*des Bewirkenden*) ou daquilo que sofre o efeito (*des Bewirkten*), mas somente uma relação de absoluta identidade.

CXLVII. O ser em uma coisa parece determinado por meio do ser em uma outra coisa, simplesmente porque e na medida em que o ser naquela e o ser nessa são apenas um e o mesmo ser.

CXLVIII. Cada essência já é, imediatamente, por meio do *ser* mesmo, na unidade com a substância e, por meio daí, na unidade com todas as coisas. A unidade de todas as coisas ou a unidade de uma coisa com todas as outras na gravidade não é, pois, nada de efetuado (*Bewirktes*), mas é, antes, o originário, o ser ou a posição mesma.

CXLIX. As coisas, consideradas na abstração, são necessariamente estranhas a si e sem comunidade, assim como cada ponto do espaço é estranho e não unificável ao outro. A unificação das coisas na gravidade não pode, pois, ter seu fundamento nas coisas mesmas, consideradas enquanto tais, ou *abstratas*. Ao contrário, as coisas têm seu fundamento, muito mais, na unidade, que é a essência da gravidade.

CL. Pôr o fundamento da gravidade em uma força ou em uma propriedade do corpo ou da massa[13] significa negar o Deus que é na

gravidade e desdivinizar (*entgöttern*) a natureza desde o primeiro fundamento.

CLI. A essência, que é todas as coisas, não tem, ela mesma, necessariamente, nenhuma relação com outra e é apenas o ponto central (*Mittelpunkt*) (em) si mesmo. Tudo é nela, mas ela mesma não é em nenhum outro.

CLII. Aquilo que é, em cada coisa, a gravidade e aquilo contra o qual a coisa pesa é um e o mesmo. Assim, a natureza, que é em si mesma infinita e sem peso, é propriamente livre na mais elevada pressão das coisas, assim como, ao contrário, a liberdade divina da própria natureza é a mais elevada pressão das coisas.

CLIII. Uma verdade eterna ou uma consequência racional – por exemplo: uma propriedade essencial do círculo – pode ser tão pouco modificada por meio da grandeza ou espécie de um círculo efetivo quanto a lei eterna e a simetria da gravidade podem ser modificadas por meio da grandeza ou constituição das coisas.

CLIV. A substância não é no que há de maior mais do que no que há de menor. No diferente e desigual, tanto quanto no semelhante e igual, ela é absoluta identidade e não é jamais afetada (*afficirt*) por nenhuma diferença fixada pelo juízo abstrato.[14]

CLV. Já que na verdadeira substância não há nenhuma distância, nenhuma proximidade e nenhum afastamento (LXXIII), o efeito a distância na natureza é um disparate (*Unding*).

CLVI. Tudo que é mediado pela unidade divina das coisas é, para o modo da consideração abstrata, um efeito a distância.

CLVII. A gravidade é a silenciosa festa da natureza, com a qual ela celebra a unidade na infinidade, isto é, sua consumação.

CLVIII. A essência na gravidade não é, ela mesma, subjugada ao espaço, mas é acima de todo o espaço; e a oposição divina de todo o espaço.

CLIX. O verdadeiro universo, que é a substância mesma, não pode ser, por isto, segundo o espaço, nem infinito nem tampouco finito. Ele não [pode ser] infinito, porque tudo o que é pensado no espaço é finito, mas também não [pode ser] finito, porque é impossível ao universo ser finito. Assim como há

muito mais coisas (XXX) que ultrapassam, por sua natureza, todo o número, também o universo ultrapassa, por sua natureza, todo espaço.

CLX. O espaço, que nada mais é do que a infinidade ou multiplicidade privada da unidade (CV), é o oposto da verdadeira totalidade. Por isso, a aplicação do espaço ao universo não pode gerar nada senão contradição, pois ela mesma é uma contradição.

CLXI. A imaginação (145) quer o universo como unidade. Pois, apenas enquanto tal, ele é totalidade. Mas o universo não pode ser uno no interior do espaço, se ele não for finito. Por isso, a imaginação o põe enquanto finito, de acordo com o espaço. Contudo, ela também o quer do mesmo modo como totalidade e tem de representá-lo, por fim, de acordo com o espaço enquanto infinito. Ela o pensa, portanto, ora como finito, ora como infinito, dependendo de se ela reflete sobre a unidade ou sobre a totalidade.

CLXII. Não há como compreender aqui, contudo, como uma tal flutuação da imaginação entre [dois] opostos – que não são unificáveis no espaço, porque o espaço repousa exatamente em sua separação – poderia significar um conflito da *razão* consigo mesma.

CLXIII. A razão que vive objetivamente no universo, ou seja: a gravidade, suspende visivelmente aquele conflito, na medida em que joga a infinidade da natureza totalmente no presente e apresenta em um ponto aquilo que a imaginação busca em uma distância sem fim. Essa verdadeira infinidade – idêntica tanto no que há de mais ínfimo quanto no que há de mais grandioso – está acima de toda medida e ultrapassa toda comparação.

CLXIV. Como o universo (produtor e gerador) é desprovido de toda quantidade, exatamente por isso ele não é matéria em seu significado abstrato – ou seja, enquanto preenchimento divisível do espaço ou enquanto algo corporal –, mas somente em seu significado substantivo.

CLXV. Justamente por isso, ele também não pode ter nenhuma figura, nem ser receptível a diferentes medições. Não – pelo mesmo motivo do ponto – por falta de objetividade, nem – como é

dito do espaço absoluto – porque ele não teria nenhum limite, mas porque ele é acima de todo espaço.

CLXVI. A substância na gravidade é o princípio da finitude das coisas. Pois, pondo o conceito infinito do universo no singular (afirmado), ela o põe, ao mesmo tempo, como não-sendo-por-si, enquanto dominado por ele, enquanto massa, ou temporalmente (CXV).

CLXVII. O singular é, na medida em que o conceito infinito do todo é nele afirmado, por isso mesmo, porém, ele não é *enquanto* singular, e sim apenas na medida em que serve ao todo (V). Sua vida não é, portanto, nem absolutamente um ser, nem absolutamente um não-ser, mas um flutuar entre ambos.

CLXVIII. Devido à incapacidade de conter em si o conceito infinito do todo, a infinidade do todo se expressa no afirmado como uma constante alternância e como um transbordamento finito do afimado. O ser daquele é, assim, um constante perecer e, em contrapartida, é somente no perecer que ele possui um ser.

CLXIX. Contudo, assim como o laço que conecta o conceito infinito ao singular é na natureza producente um laço eterno, exatamente aqui, nessa alternância do nascer e do perecer, também transparece a eternidade desse laço ou de sua *ideia* (XXXIII). O ser do eterno é, no singular, enquanto alternância e – em contrapartida – a alternância é, em relação ao eterno, enquanto o ser.

CLXX. A perecibilidade das coisas deve ser tanto mais manifesta quanto mais é desenvolvida nelas a própria vida. Em contrapartida, quanto mais o conceito infinito é o único a viver nelas, tanto mais sua própria vida é reprimida e, nessa relação, elas devem aparecer como menos perecíveis.

CLXXI. A gravidade (CXXXVIII sq.) é apenas o laço uno das coisas (CXII), ou – para falar mais corretamente – ela é o laço considerado apenas sob um único aspecto, a saber: como ligação do conceito infinito com o singular, mas não (sob seu aspecto contrário) como recolhimento do singular no conceito infinito e sua própria posição eterna (CX. CXII).

CLXXII. A substância producente ou a *natura naturans é,* no interior de cada coisa, imediata e necessariamente, o laço uno de um modo duplo, ou seja, tanto como unidade do conceito infinito com o singular quanto como unidade do singular com o conceito infinito; pois a substância producente (XXV) é a unidade viva desse duplo laço.

CLXXIII. O laço enquanto gravidade é a essência ou posição do corpo. Esse mesmo laço, contudo, considerado sob seu outro lado, (CLXXI) ou seja, como laço do singular com o conceito infinito, é a essência da alma ou a alma mesma considerada de acordo com o positivo.

CLXXIV. Considerado a partir desse aspecto, ou como essência da alma, o laço é, na natureza, tão real e efetivo quanto ele o é na gravidade, considerado sob o primeiro aspecto.

CLXXV. Uma vez que a alma e o corpo se relacionam como algo ideal e algo real, precisa estar contido na essência da alma de modo apenas ideal, em virtude da unicidade do laço (CLXXI), *aquilo mesmo* que está contido de modo real na essência do corpo.

CLXXVI. Do mesmo modo que a gravidade se relaciona com o laço considerado sob seu lado real ou em relação à essência na gravidade, a *luz* se relaciona com o mesmo laço considerado sob seu lado ideal, pois na luz está contido de modo ideal aquilo mesmo que está contido de modo real na gravidade.

CLXXVII. Tudo o que é, é alma e corpo de modo indivisível; pois (CXXXII) em tudo o que é o laço está necessariamente presente de forma igualmente eterna de um modo duplo.

CLXXVIII. A essência da alma e a essência do corpo são necessariamente apenas uma e a mesma essência. Pois ela é (CLXXII) um e o mesmo laço de uma e mesma existência (*Dasein*), considerada apenas sob diversos lados.

CLXXIX. O laço do conceito infinito com o singular é, no que concerne a todo singular, um laço inteiramente único. Pois o eterno cria ou afirma cada singular, não segundo conceitos universais (88), mas como sendo, cada um, um mundo próprio e como se nada houvesse fora dele.

CLXXX. Esse laço inteiramente único é, ao mesmo tempo, um laço pura e simplesmente indivisível, pois, enquanto essência do corpo e da alma, ele é apenas um e o mesmo laço.

CLXXXI. O laço de cada coisa em sua absoluta unicidade e indivisibilidade é a *ideia* que, exatamente por isso, não pode ser nem um conceito universal, nem alma ou corpo em particular, mas a identidade-absoluta de ambos.

CLXXXII. A substância na gravidade se afirma como a unidade na totalidade das coisas. Mas ela também reafirma, de modo igualmente eterno, esse seu afirmar, na medida em que recolhe a totalidade das coisas na unidade de sua essência.

CLXXXIII. Consequentemente, a gravidade pode ser considerada em relação à luz (CXXVI) como o outro lado do laço, como afirmação da primeira potência = $A^1$. Por sua vez, a luz pode ser considerada como afirmação na segunda potência = $A^2$ (191).

CLXXXIV. A expressão de $A^1$ é *ser*, enquanto $A^2$ é a expressão da afirmação desse ser (ibid.). As duas são, contudo, uma e a mesma expressão, pois o ser não pode ser nada de diferente de sua posição, assim como, inversamente, a posição do ser não pode ser nada além do que, exatamente, o ser mesmo. Ambos não são essencialmente, mas apenas relativamente diferentes.

CLXXXV. Como a essência, no interior da gravidade, preenche realmente tudo, também no interior da luz a essência, enquanto pensamento infinito e onipresente, há de preencher tudo de maneira ideal.

CLXXXVI. Na gravidade por si, o laço ou o eterno se comportam simplesmente como o afirmante ou o subjetivo; em contrapartida, o afirmado ou objetivo aparece como temporal ou passageiro (CLXVIII).

CLXXXVII. É somente na unidade com a essência da luz – com o outro lado do laço (CLXXI) – que o laço também aparece na própria gravidade como afirmado. Pois a essência na luz se comporta na gravidade em relação à essência como seu conceito ou afirmação (CXXXIII).

CLXXXVIII. O singular só pode pertencer à eternidade por meio do laço do conceito infinito com ele mesmo (CLIX). Mas ele só pode existir como algo propriamente eterno e como pertencente ao eterno na medida em que o conceito infinito – e consequentemente também o laço desse conceito com o singular – é posto como existindo, ou é, ele mesmo, reafirmado.

CLXXXIX. Se a essência na gravidade é isto que põe o tempo na coisa, então a essência na luz é isto que nega o tempo e que põe a eternidade na coisa.

CXC. A essência – que na gravidade é um laço da coisa singular com todas as outras coisas (CXXVI), suspendendo, assim, o subsistir por si de cada coisa – nega, exatamente com isso, também a unicidade dessa coisa. A essência da luz, ao afirmar e pôr objetivamente o *laço mesmo*, revela sua singularidade e, com isso, também a singularidade da própria coisa.

CXCI. A essência da luz revela na coisa aquilo por meio do que ela tem uma verdade eterna (99), ou seja: o laço enquanto eterno e inteiramente único (CLXXX. CC) e, portanto, ela mesma (a coisa) enquanto uma concepção ao mesmo tempo eterna e inteiramente única do infinito prazer da afirmação (XXXII).

CXCII. O movimento é a expressão do laço. Por meio daí, uma coisa singular é ligada a outras coisas, as quais, contudo, estão contidas em sua posição, mas não na própria coisa (enquanto afirmada). Por isso, na gravidade (CXLII), o movimento é posto *no* repouso (do singular).

CXCIII. Haveria repouso no movimento se as coisas, cujo conceito está contido na posição de uma coisa, estivessem ao mesmo tempo presentes nela mesma [coisa] enquanto o afirmado, ou seja: se aquela posição, que é ao mesmo tempo o conceito de outras coisas, fosse posta objetivamente naquela coisa mesma.

CXCIV. Isto acontece na alma, pois a alma é o conceito ou a afirmação do laço que, enquanto essência do singular, é ao mesmo tempo a essência de todas as coisas (CVI), mas [que] na gravidade [é] apenas o afirmante.

CXCV. Assim como o eterno, enquanto unidade na totalidade, é em cada particular um laço inteiramente único, isto é, [um] corpo inteiramente único ou individual,[15] o mesmo [se dá com o] eterno enquanto totalidade na unidade: [ele] é em cada particular [um] laço pura e simplesmente único, ou seja, [uma] alma inteiramente única ou individual.

CXCVI. Cada alma é relativamente mais perfeita ou (o que significa o mesmo) contém um grau superior de realidade, na medida em que a afirmação ou posição, que ela é (CXCIV), contém a afirmação de outras coisas, ou que ela contém mais completamente a totalidade na unidade (CXCV), o repouso eterno enquanto movimento infinito (CXCIII).

CXCVII. Na mesma medida em que na posição, que é a alma, está contida a posição de outras coisas, também na essência ou no laço do corpo está contida objetivamente a essência de outras coisas; pois a alma é o conceito da posição que é a essência do corpo (CLXXIV).

CXCVIII. Na mesma relação em que a substância ou cópula do corpo é desdobrada enquanto essência ou unidade de outras coisas, o corpo aparece enquanto animado.

CXCIX. Alma e corpo são, portanto, um; não somente em seu em-si, mas também segundo o grau de sua perfeição, e como no universo estão contidos todos os graus possíveis de realidade (VII), nele também estão contidos todos os graus de perfeição do corpo e da alma.

CC. O grau mais elevado de animação, a alma mais perfeita com o corpo mais perfeito é posta aí onde a alma *se* conhece efetivamente *como* conceito infinito de todas as coisas no corpo; aí onde o corpo é a completa unidade desenvolvida na totalidade, a alma [é] a completa totalidade dissolvida na unidade, e a periferia [é], consequentemente, pura e simplesmente igual ao centro.

CCI. A hierarquia das coisas é uma hierarquia da centralização, de modo que em Uma coisa e em seu conceito, [em] sua alma, estão contidas sempre muitas coisas e, finalmente, todas as coisas.

CCII. Na relação, quanto mais o corpo é animado, tanto mais o afirmado aparece subjugado nele a [uma] alternância maior. Pois, em relação à animação, a essência do corpo é ao mesmo tempo desdobrada como a essência de todas as coisas (CXCVIII). Assim, tanto mais importante aparece o afirmado ou o vinculado diante da posição ou do laço.

CCIII. A raiz de toda existência singular é o laço do conceito infinito com o singular. A gravidade reduz constantemente todas as coisas a essa raiz da existência (*Dasein*). A essência da luz é, em contrapartida, o que exponencia (*das Exponentiirende*) essa raiz.

CCIV. A essência na gravidade é o princípio do não-ser-por-si das coisas; o Deus subterrâneo, o Júpiter de Estígia. A essência da luz, ao contrário, é o princípio da vida própria das coisas, pois, na medida em que, além do ser, elas também têm a afirmação de seu ser nelas mesmas (CLXXXIV, cf. com 195), ou na medida em que a totalidade das coisas é posta na unidade do conceito ou na alma das coisas, elas mesmas se tornarão universo por si e iguais à substância.

CCV. Como o movimento na gravidade é um sinal da falta de autonomia do singular, ou de que ele não concebe objetivamente seu centro em si mesmo, mas o tem fora de si, em outras coisas (CXCIV), então a gravidade é, em relação às coisas, sua eterna força centrípeta (*Centripetenz*). A essência da luz é, em contrapartida, sua força centrífuga (*Centrifugenz*), pois, graças a essa força, o conceito infinito de todas as coisas é posto objetivamente como centro nelas mesmas.

CCVI. Assim como a essência na própria gravidade não é no espaço, mas acima de todo espaço, do mesmo modo a essência da luz não é no tempo, mas acima de todo tempo.

CCVII. A essência da luz põe todo temporal como eternidade, tanto quanto a essência na gravidade põe todo o espacial como unidade.

CCVIII. A gravidade só é aquilo que nega (*das Negierende*) todo o espacial, porque sua essência é o em-si ou o positivo de todo espacial. Do mesmo modo, a essência da luz só é aquilo que nega todo o tempo, porque ela é o em-si ou positivo de todo tempo.

CCIX. A gravidade só é o ponente do tempo, porque ela (CVI) põe no singular o positivo de todo o tempo. Assim, ao contrário, a essência da luz põe o espaço nas coisas, mas não *como* espaço, e sim como o positivo de todo o espaço (CCV), que está acima de todo o espaço; e ela contém o espaço em si mesma como o universo, sem ser nele.

CCX. A natureza é um posicionar gradual (CCI) do positivo do tempo no singular; exatamente por isso, ela mesma aparece no universo mais fechada sob a forma do espaço. É só com a completa imaginação do em-si do tempo no singular que começa a soberania do tempo (na história).

CCXI. A alma (CXCV) é, no singular, o positivo do tempo, tanto quanto o pensamento infinito e onipresente o é no todo (CCVIII). Por isso, há na alma a força penetrante do tempo, vislumbre do porvir mesmo nos animais, o constante reviver de sua unidade a partir do tempo e a consciência que põe tudo de novo como eternidade no próprio tempo.

CCXII. Na base do tempo – ou melhor, da observação do tempo – está apenas a oposição invertida daquilo que está na base do espaço (CII cf. com CVIII). Por isso, ambos têm que conter em si os mesmos elementos.

CCXIII. O tempo, em total oposição ao espaço, seria o afirmante em total separação do afirmado, mas essa separação é impensável, de modo que mesmo no próprio tempo a oposição total ao espaço é impossível, e o tempo ele mesmo tem de compreender (*begreifen*) o espaço, assim como o espaço (CXIV) tem de compreender o tempo.

CCXIV. O elemento propriamente temporal no tempo é o *futuro*. Pois o futuro é aquilo por meio do que o afirmante é vinculado ao seu afirmado e a possibilidade é vinculada à sua efetividade. Assim, o conceito do afirmante e do afirmado tanto quanto da possibilidade e da efetividade repousa, na maioria das vezes, na oposição destes dois.

CCXV. Mas como o futuro enquanto *futuro* só é *pensável* sendo um produto revelado da mera imaginação, então o único elemento real

(*Reelle*) no temporal do tempo (CLXVIII) é justamente o laço do afirmante com o afirmado, isto é, o elemento não temporal.[16]

CCXVI. No entanto, assim como a *unidade* interna das coisas só pode se refletir no espaço, como negação do espaço e, consequentemente, de todo *ser* e de todo *subsistir*, [ou] como o constante perecer das coisas (CLXVIII), do mesmo modo a *eternidade* das coisas só pode se refletir no tempo, como negação do tempo e, consequentemente, de todo *devir* – [ou] como *passado*, no qual todo o tempo é extinto.

CCXVII. O passado é o tempo posto como *espaço* ou o espacial no tempo; e assim como o futuro é apenas a síntese (unilateral) do afirmante com o afirmado, também o passado é apenas a síntese (unilateral) do afirmado com seu afirmante – a eternidade abstrata ou sem vida (*unlebendige*).

CCXVIII. A verdadeira eternidade, porém, não é a eternidade em oposição ao tempo, mas a eternidade que compreende o próprio tempo e que é posta em si *como* eternidade (CLXIX) – não o ser em oposição ao devir, mas o ser na unidade eterna com o eterno devir.

CCXIX. Exatamente por isso, o verdadeiro vivente (*Lebendige*) no tempo só pode surgir no presente, enquanto unidade do passado e do futuro, do ser e do devir, assim como o propriamente real no tempo é somente a terceira dimensão como síntese das duas primeiras (CXVII).

CCXX. Do mesmo modo que o futuro, também o passado *enquanto* passado não é senão meramente *pensável*, simples produto da imaginação. No real, enquanto tal, há tão pouco de passado quanto de futuro; também no presente, porém, não há o temporal, mas antes o laço vivente do ser e do devir, isto é, o não temporal (CCXVIII), o único real (*Reelle*).

CCXXI. Por isso, o tempo em geral, *enquanto tempo*, só tem realidade no pensamento que abstrai (*abstrahirenden*), isto é, no pensamento que se abstrai do real (*vom Realen absehenden Denken*).

CCXXII. Cada coisa é *actu* eterno em oposição ao tempo, assim como ela é *actu* infinito em oposição ao espaço (CXXVII).

CCXXIII. O elemento temporal não se comporta diferentemente em relação ao eterno do que se comporta o afirmado em relação à afirmação.[17]

CCXXIV. Além disso, assim como o real (*das Reale*) no afirmado é ele mesmo apenas o afirmante, também o positivo no temporal é ele mesmo apenas o não temporal, ou seja, o eterno.

CCXXV. A vida eterna e temporal de cada coisa é apenas uma e a mesma vida; e não existe, numericamente, nenhuma *outra* vida além da temporal. Mas a mesma [coisa], que é eterna segundo a posição, é temporal no afirmado e vice-versa.

CCXXVI. Apenas para o universo é essencial ser; às coisas só é [essencial ser] por meio do universo (159). As coisas *são*, então, apenas na totalidade, e essa é sua *natura prius*. Ou: a totalidade já tem de *existir* (*dasein*) *total* e *completamente*, para que o singular seja possível e efetivo.

CCXXVII. Se, contudo, o singular é posto abstraído dessa totalidade, então surge uma necessária contradição. Pois como ela não deve preceder em ideia, por força da abstração, e como o singular só pode ser nela, então o singular tem de ser ao mesmo tempo recolhido e não recolhido na totalidade. A imaginação só pode resolver essa contradição por meio da mediação de uma série infinita, ou seja: ela não pode resolvê-la. O abstraído é sintetizado com outro abstraído, e esse de novo com um outro, que carece de igual conexão, e assim por diante (uma vez que a unidade indivisível da posição é suspensa) até o infinito.

CCXXVIII. Porém, a razão põe, de um só golpe, a totalidade não mediatizada e inapreensível, e só *depois* dessa totalidade e *dentro* desta é que ela põe as coisas singulares.

CCXXIX. Nesta totalidade, a existência de cada coisa é também uma existência (posição) pura e simplesmente incondicionada (*unbedingte*) e inteiramente indivisível; ela é eterna, independente de todo o tempo.

CCXXX. Porém, na abstração da totalidade, a *essência* não inclui imediatamente em si o *ser* (CCXXVI); a coisa (pois ela é necessariamente na totalidade) aparece como uma tal coisa que poderia

ser e também não ser, isto é, como uma coisa contingente, e mais: como uma tal coisa, cuja existência pode ser determinada como maior ou como menor.

CCXXXI. Esta existência abstrata que, sem prejuízo do conceito, pode ser determinada como maior ou menor se chama *duração*.

CCXXXII. Se o positivo da duração não fosse ele mesmo eternidade, porém, isto é, se ele mesmo não fosse posição indivisível da infinidade, então não poderia sequer fluir um tempo;[18] assim como aquela frouxa conexão temporal das coisas, que somente a abstração vê, seria ela mesma impossível sem a constante e efetiva presença do universo.

CCXXXIII. O conceito de duração é diferente *toto genere* daquele de eternidade, e as coisas são eternas independentemente da duração. Sua vida é curta, mas a eternidade é ainda mais curta; pois ela é toda no instante (LXXXIII), assim como a substância é toda e infinita no ponto (CLIV).

CCXXXIV. Mesmo uma duração infinita, se ela fosse pensável, não poderia criar a eternidade; justamente por isto, a duração mais ínfima também não pode negar a eternidade.

CCXXXV. Por meio da aplicação do tempo ao universo, surge um conflito indissolúvel. Pois o tempo repousa na oposição do afirmante com o afirmado (CVIII), mas no universo o afirmado é pura e simplesmente igual e adequado ao afirmante; ele não é nem ultrapassado, nem transbordado por ele. Isto que é como identidade é também como totalidade.

CCXXXVI. Queres o universo enquanto totalidade, mas esta só é possível no tempo se o universo for, segundo o tempo, infinito; mas então a unidade é perdida. Queres o universo enquanto unidade, mas esta unidade só é possível no tempo na medida em que o universo é, segundo o tempo, finito. Então tens a unidade, mas a totalidade é perdida.[19]

CCXXXVII. Se o mundo tivesse começado a ser, quer dizer, se o seu ser se deixasse reconduzir a um tempo determinado, e suas transformações e movimentos a um número determinado, então teríamos de afirmar que o ser não é consequência da essência de

Deus, quer dizer: a ideia de Deus teria de ser suspensa. Pois o ser, isto é, exatamente o universo, segue tão essencialmente a ideia de Deus, quanto da ideia do triângulo se segue que a soma de seus ângulos é igual a dois retos.[20]

CCXXXVIII. Em contrapartida, porém, só se poderia afirmar que o mundo não teria começado e que teria de durar por um tempo sem fim, na medida em que se pensasse não o todo como precedendo as partes, mas, ao contrário, as partes como precedendo o todo. Assim como a geração de uma linha também exigiria um tempo sem fim, se ela tivesse sido inicialmente pensada como composta de pontos infinitamente múltiplos, o que é o mais evidente disparate.

CCXXXIX. Apenas o todo é como *o todo*, e, com ele, as partes; mas esse todo nem começou nem não começou, pois ele ultrapassa todo o tempo; ele não é desde a eternidade, mas de modo eterno, assim como a verdade, na lei da identidade, não é desde o tempo infinito, mas é eterna segundo a natureza.

CCXL. O universo não é gerado, pois toda existência (*Dasein*) é apenas sua existência. Ele também não pode perecer, pois não há nada para o que ele pudesse passar, porque ele mesmo é todo o ser. Ele não pode crescer, nem diminuir, pois o infinito não pode se tornar maior nem menor. Ele não sofre nenhuma mudança, nem que ela fosse efetuada exteriormente, pois não há nada fora dele, nem que surgisse dele mesmo, pois ele é tudo o que pode ser, simultaneamente, efetivamente (*in der That*) e sem tempo. Como, pois, a possibilidade nele é constantemente preenchida pela efetividade, ele é em um repouso imortal, o qual, porém, é apenas a plenitude consumada e a força infinita de sua autoafirmação.

CCXLI. A essência na gravidade e a essência na luz são ainda, em sua separação recíproca, fatores meramente ideais da natureza; pois a natureza producente também as reúne elas mesmas (CLXXI) e nada há de real na natureza que pertença apenas a uma ou a outra (ibid.).

CCXLII. Exatamente por isso, as potências *efetivas* na natureza também não podem se comportar meramente como a gravidade, a luz

e a identidade naturais; pois em tudo o que é efetivo se acha expresso o triádico laço de ambas.

CCXLIII. A natureza producente, enquanto unidade viva de luz e gravidade, afirma antes de tudo a si mesma pura e simplesmente no singular. Esse singular é a primeira potência de sua afirmação = $A^1$, na qual a gravidade, a luz e a unidade das duas estão igualmente subordinadas à gravidade. Ela reafirma também esse seu afirmado = $A^2$, de modo que a gravidade, a luz e a identidade de ambas aparecem sob o exponente comum da luz. Reunindo ambos, o ser = $A^1$ e a posição desse ser = $A^2$, em $A^3$, ela revela a si mesma, pela primeira vez, como a cópula verdadeiramente absoluta. E a luz, juntamente com a gravidade, aparece subordinada ao [seu] laço comum, no qual ambas são originariamente incluídas.

CCXLIV. Essa sequência das potências reais se apresenta à consideração do seguinte modo: a primeira enquanto metamorfose universal da natureza ou enquanto primeiro desabrochar das coisas a partir da gravidade; a segunda enquanto vida dinâmica, enquanto primeira conexão interna das coisas; a terceira enquanto vida orgânica, enquanto desdobramento igualmente perfeito da vida interior e exterior.

CCXLV. A consideração dessas potências reais da natureza é o objeto da especial filosofia da natureza.

## Notas

* SCHELLING, F.W.J. *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, vol. 3 (1804-1806). 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pp. 687-735 (SCHELLING, F.W.J. *Sämtliche Werken*, parte I, vol. 7, pp. 198-244).

1. O quão pouco a filosofia moderna foi preenchida por esta unidade divina das coisas é demonstrado – além de muitas outras (provas) – pela importância posta sobre a diferenciação entre conhecimento analítico e conhecimento sintético, como se esses fossem os dois últimos ramos nos quais toda a ciência se perderia. A nulidade dessa diferenciação em relação ao verdadeiro conhecimento, ou seja, ao conhecimento racional, só deve ser evidenciada a todos a partir da consideração anexada ao final destes aforismos (cuja leitura aconselhamos que se antecipe agora, junto desta passagem).
2. Assim como nos *Aforismos para Introdução à Filosofia da Natureza*, neste segundo grupo de *Aforismos*, optou-se por traduzir "*schaffende Natur*" (*natura naturans*) e "*erschaffene Natur*" (*natura naturata*) respectivamente por "natureza producente" e "natureza produzida", mesmo reconhecendo a ênfase que Schelling dá à analogia entre a ideia de uma "criação" (*Schaffen*) divina e o processo de autoprodução que caracteriza o seu conceito próprio de natureza. (N.T.)
3. A posição na proposição A = A; a pura afirmação propriamente dita é exatamente a identidade mesma.
4. Para esclarecimento, lembremo-nos desta fórmula usada inicialmente: o infinito = A é, enquanto esse infinito, imediatamente também o finito = B; a expressão dessa identidade absoluta [é] A = B. (Partindo) de B, a série se perde no infinito; a cópula mesma não é condicionada (*bedingt*); A pode ou não ser determinado = B, a não ser na medida em que ele também seja = C = D etc. até o infinito. – Mas ele também não pode ser = B, ou seja, [igual] ao finito, sem ser também, na mesma afirmação indivisível, o infinito, e, portanto, não apenas a posição de B, mas também a posição

dessa posição. Ele é, portanto, $A^2 = (A = B \ldots)$, porém para $A^2$ a infinidade da parte do A = B . . . é uma (infinidade) pura e simplesmente presente, pois que a coisa singular se dissolve também imediatamente na *natura naturans* = $A^3$, de modo que a expressão completa de cada [coisa] – também da coisa singular, tal como ela é na natureza producente, é a seguinte: $\frac{A^3}{A^2 = (A = B...)}$

5. A dificuldade, que a maioria (dos autores) encontra em pensar a unidade do infinito com o finito, ou o fato de o infinito ser imediatamente o finito, decorre de sua má compreensão da identidade absoluta; do fato de que eles imaginam o ser ainda como algo diferente da substância mesma e efetivamente diferenciável, pois ele é exatamente a substância mesma. Na proposição A é B, nada se diz de fato senão que: A é o esse (a essencialidade) de B (o qual não seria, então, por si, mas é, sim, em virtude da ligação com A). Exatamente este é o sentido da proposição: Deus é todas as coisas, uma proposição que não seria tão bem expressa em latim por meio da expressão: *est res cunctae*, *mas muito mais* (*invita latinitate*) por: *est res cunctas*. (O modo como as coisas são elevadas do caso passivo ao caso ativo se deixa esclarecer a partir da proposição VIII em comparação com a proposição XX.) Se, então, alguém nos objetar que, através daí, a proposição: o infinito é o finito; que o livre (é), imediatamente e enquanto tal, o encadeado (XXVI); que nós misturamos aquele com esse e cometemos uma contradição lógica, então temos de novamente demonstrar a quem objeta sua má compreensão da primeira lei de toda lógica. É claro que A, por ser a essência ou o esse de B, ou seja, (por ser) B, não será, portanto, igual ao mero B mesmo, tal como cada um, por mais paradoxal que possa lhe parecer, pode comprovar em qualquer proposição. Por exemplo, na proposição: (este) corpo presente é vermelho. Manifestamente, a qualidade da cor vermelha é aqui o que não poderia ser por si, mas é por meio da identidade com o sujeito corpo: ela é o predicado (*das Prädicierte*). Ora, na medida em que o predicante (*Prädicirende*), o corpo, é o esse desta qualidade, nesta mesma medida ele também é sobretudo

esta qualidade (assim como expressa a proposição); mas daí não se segue que o conceito do sujeito corpo se tornaria, portanto, (logicamente) igual ao conceito do predicado vermelho. – Assim, quando dizemos: a substância é, enquanto tal, o finito, (significa que:) enquanto A = B, ela é sobretudo este finito e, de fato, nada de outro, sem que consequentemente ela se torne, por si, logicamente igual à singularidade (a B).

6. Schelling faz aqui um jogo dialético entre as palavras *Vorwurf* e *Gegenwurf*, que guardam ambas relação com o termo latino *obiectum*, originária de "objeto", pois o radical *wurf*, provém do verbo *werfen* (lançar), correspondente ao sentido latino de *jectare* ou *jactare*. Tanto *Vorwurf* quanto *Gegenwurf* conservam ainda o significado de "reprovação", "acusação" e "objeção", derivados do sentido latino de *objectatio*. A origem etimológica de *Vorwurf* apontada pelos irmãos Grimm em seu clássico dicionário (*Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, vol. 16 [em 32 vols.]. Leipzig: S. Hirzel, 1854-1960 – Quellenverzeichnis, 1971) traz o significado de *"primeiro lance"* (*erster wurff*), equivalente ao termo francês *"premier coup"* e ao latino *"prior jactus"*. Contudo, os Grimm também assinalam um sentido místico importante deste termo, presente na seguinte passagem: "*der Mensch wand sich von Gott ab und machte sich selbst zum Vorwurf seiner Liebe*" ("o ser humano se afasta de Deus e torna-se ele mesmo a projeção de Seu amor"). In: LOEN, J. M. von. *Die einzige wahre religion* (1750) 2, 53. Já o termo *Gegenwurf*, que pode ser compreendido como *Widerstand* (resistência) ou *Widerspruch* (contradição), possui também um sentido místico de emanação, como aparece, por exemplo, em Jacob Böhme: "Deus, tanto quanto Ele é chamado Deus, nada pode querer do que a Si Mesmo: Assim, não há nada antes ou depois Dele, que Ele possa querer. Mas, se Ele quer algo, então este algo emana Dele e é uma objetivação (*Gegenwurf*) de si mesmo" ("*Gott, so viel Er Gott heisset, kann nichts wollen als sich selber: Dann Er hat nichts vor oder nach Ihme, das Er wollen kann; So Er aber etwas will, so ist dasselbe von Ihm ausgeflossen, und ist ein Gegenwurf seiner selber*"). In: BÖHME, Jacob. *Das sechste büchlein Theoscopia*. Escrito

em 1620, publicado em 1730, § 17. Na tradução aqui adotada de *Vorwurf* e *Gegenwurf* como "projeção" e "objetivação" tentei considerar todos esses sentidos, inclusive os místicos, adaptando-os, contudo, a um pensamento que obviamente se afasta das doutrinas teológicas do criacionismo e da transcendência divina. (N.T.)

7. (Esta) é a diferença que Spinoza fixou entre isto, *quod in alio est, per quod etiam concipitur*, e isto, *quod in se est er per se concipitur* (da natureza livre e eterna).
8. A noção de "*Antitypia*" utilizada aqui por Schelling é proveniente dos escritos de Sexto Empírico sobre a tradição do atomismo clássico e denota a "impenetrabilidade" enquanto qualidade originária da matéria. Essa teoria atomística, também adotada pelo epicurismo, é retomada no século XVII por Gassendi em sua obra *Syntagma philosophicum*. A física mecanicista moderna, tão criticada por Schelling, admite em parte essa noção em relação aos corpos elementares (átomos), no que se refere à sua dimensão impenetrável, muito embora considere basicamente como qualidades essenciais dos corpos a extensão (em sua tripla dimensão) e o movimento, ou a inércia. Contudo, a noção de antitipia é fundamental para a concepção moderna da física de que dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Na filosofia da natureza de Leibniz, a concepção da antitipia ou impenetrabilidade (*Undurchdringlichkeit*) dos corpos – juntamente com sua teoria sobre a "resistência" (*Widerstand*) – é fundamental para a posição da tese de que os corpos materiais revelam-se não como "extensão" (*Ausdehnung*), mas como "força" (Kraft). (N.T.)
9. O termo "*Gegenwurf*" é uma espécie de analogia utilizada por Schelling em relação ao termo "*Vorwurf*", que poderia ser traduzido também como objeção, já que significa exatamente lançar uma acusação contra algo ou alguém. Seguimos aqui, entretanto, a solução dos tradutores franceses Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau, de verter "*Vorwurf*" por "*projection*" e "*Gegenwurf*" por "*ob-jection*", muito embora a translação desses termos franceses para o português implique a perda de sua cone-

xão direta com o verbo francês "*jeter*", que significa lançar e que equivale diretamente ao alemão "*werfen*". (N.T.)

10. A maioria acredita bem conceber que uma alma possui conceitos, representações etc., mas que, na natureza, poderia haver conceitos vivos, que mais nada são do que exatamente esses mesmos conceitos, os quais não se têm, porque eles, ao contrário, subsistem por si, surtindo efeito enquanto subsistentes por si, sem [auxílio da] reflexão. Para a reflexão, isto não só pertence ao inconcebível, mas também ao completamente incompreensível. Nesta observação própria do mundo filosófico contemporâneo há ainda o velho lamento da época de Descartes, a qual negava todos os conceitos obscuros, ou seja, os não refletidos e os não subjetivos, mas também os objetivos. Com isso, porém, a natureza inteira – não apenas aquela que em geral é chamada de morta, mas também a natureza viva – se submeteu ao reino da pura mecânica.
11. Segundo Spinoza: *Deus est res extensa*, o que não (significa) que tenhamos de entender – como entenderam até hoje uma multidão erudita e não erudita – que *Deus est extensus*.
12. Spinoza, na famosa carta sobre o conceito do infinito (Opp. posth., Ep. XXIX) [Schelling refere-se aqui à chamada carta nº 12, sobre o infinito, escrita por Spinoza em Rynsburg, em 20 de abril de 1663. (Cf.: SPINOZA, Benedictus de. Correspondência. In: *Os Pensadores*. Trad. de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 373- 376. (N.T.)], se serve da comparação plástica da desigualdade do espaço intermediário (*Zwischenraum*) incluído entre dois círculos de diferentes centros. A infinidade dessa desigualdade é uma (infinidade) pura e simplesmente presente, sendo em *actu* (*actu daseiende*) e circunscrita (*beschlossen*). Essa infinidade será: 1) Não deduzida a partir da grandeza do espaço includente (*eingeschlossenen*) – ela é, ao contrário, completamente indiferente em relação àquela –, na menor parte desse mesmo espaço se encontra igualmente de novo – assim como na totalidade deste espaço – uma infinidade de diferenças. 2) Essa infinidade também não será deduzida a partir do conjunto de partes dadas;

ela é simplesmente consequência do fato de que a natureza, a ideia da coisa não se submete (*leidet*) a nenhum número sem uma revelada contradição. 3) A infinidade da desigualdade se diferencia, naquela figura, também por meio da infinidade (imaginada), admitida, por exemplo, na série numérica, pelo fato de que nela [tanto] o máximo [quanto] o mínimo são totalmente e precisamente determináveis – o ponto no qual a distância de ambos os círculos é a maior de todas, e aquele no qual ela é a menor. – Essa infinidade não tem, então, em uma palavra, nada em comum com o que mantém a imaginação infinita e, por isso, ela é uma infinidade visível e inegável.

13. Como na força de atração newtoniana, a respeito da qual é incorreto mesmo o discurso comum, segundo o qual ela expressa apenas o fenômeno.

14. Também a física teve de reconhecer esta absoluta e total unidade da gravidade sob o nome de gravidade absoluta. Essa gravidade absoluta, todavia, teria sido suficiente para demonstrar o erro de suas outras representações sobre a essência da gravidade. – Ao contrário, o conceito de gravidade específica, no qual a gravidade é considerada exatamente em seu produto e não em sua essência, oferece um exemplo disto que chamamos consideração abstrata. – A propósito, lembramos aqui de passagem que a gravidade específica não pode ser concebida de modo puramente mecânico, mas, ao contrário, apenas de modo inteiramente dinâmico, o que já deveria ser esclarecido a partir do mero dualismo entre gravidade e luz. Assim como esses dois atributos da natureza preservam constantemente o equilíbrio no universo, mas com uma constante alternância no singular, também o aumento e a diminuição da gravidade específica estão implicados na alternância vital (*Lebenswechsel*) interna de toda a natureza. – Nós queremos observar ainda que até aqui consideramos a gravidade apenas enquanto o universal ou a posição pura. Mas o universal é concomitante ao particular; a essência na gravidade é a pura cópula que, enquanto tal, não é capaz de nenhuma qualidade, quantidade etc. No entanto, concomitan-

te com essa cópula, há aquilo que é capaz das mesmas, assim como, com o laço no interior da proposição A = A, são concomitantes tanto A enquanto sujeito, quanto A enquanto predicado. – A gravidade é a pulsação viva ou a posição considerada em sua identidade; mas, imediatamente a partir dela, irrompe – ou melhor: é concomitante com ela – a oposição, a polaridade e o jogo total da vida singular, em relação à qual ela se comporta como o fundamento invisível, que só vem a ser de novo de maneira inteiramente objetiva na potência superior propriamente dita, e como o eterno suporte (*Träger*).

15. Refiro-me a CIII e à nota dessa proposição. – (Onde) eu digo (que) o eterno, enquanto um laço inteiramente único do uno com o múltiplo em cada particular, é um corpo individual. Eu não digo, porém, que esse eterno seja corpóreo. No mesmo sentido, digo (que), enquanto outro laço, ele é alma, e (que) por ser em cada singular um laço inteiramente uno, ele é alma individual.
16. Assim como o real (*das Reele*) na primeira dimensão do espaço não é o elemento espacial mesmo, mas aquilo no que o espaço é negado e até o ponto em que ele é aí negado – a massa (CXIII).
17. Para afastar uma confusão possível, lembramos aqui o seguinte: aquilo que é puramente e em toda relação absoluto é, como afirmamos, a eterna unidade do predicante e do predicado, compreendida enquanto unidade. Não podemos perguntar: como surge o afirmado? Ou: de onde ele vem? Pois ele é tão eterno quanto o afirmante, assim como, ao contrário, esse afirmante não poderia ser sem o afirmado. O ser mesmo, ou o propriamente eterno, é, portanto, apenas a necessidade absoluta de que o afirmante exista simultaneamente com o afirmado, sendo com esse afirmado inseparavelmente conectado, como o infinito ao finito, como o arquétipo (*Vorbild*) à contraimagem (*Gegenbild*). Os dois só são por meio de, em e com essa necessidade. Ela, contudo, é elevada do mesmo modo acima dos dois, como o seu laço ou sua essência. No entanto, podemos (e esse é o ponto ao qual se chega aqui) considerar aquela unidade do afirmante e do afirmado tan-

to realmente quanto formalmente. Formalmente, na medida em que o afirmante = A é posto como formando uma unidade com o afirmado = B – embora facilmente se esclareça que nem o A enquanto A, nem o B enquanto B poderiam surgir cada um por si, já que o real (*das Reele*) é exatamente apenas a unidade de ambos. Em outras palavras: A enquanto A e B enquanto B são eles mesmos apenas fatores formais ou ideais. O B real é, ele mesmo, o A posto em B. O A real é, ele mesmo, o B posto em A. [Dizer que] A é posto em B significa [dizer que] a unidade de A e B é ela mesma posta enquanto afirmada. [Dizer que] B é em A significa [dizer que] a unidade de ambos é ela mesma posta enquanto afirmante. Tanto quanto o laço vivo entre A e B, o que está ligado a partir de A e B também é eterno e simultâneo a ele. O afirmado real é, então, o que é ligado de A e B; o afirmante real é o laço de ambos ou a afirmação mesma. Esse é o sentido dessas palavras na proposição acima. Tudo o que vale para a relação do afirmante e do afirmado no significado formal vale também para a relação de ambos no significado real. Um pode ser imediatamente substituído pelo outro, assim como um se resolve imediatamente no outro. Nada de obscuro pode restar aqui para quem quiser conectar as proposições acima aos esclarecimentos contidos na *Darlegung des wahren verhältnisses zwischen der naturphilosophie und der Fichtischen lehre* (Exposição da verdadeira relação entre a filosofia da natureza e a doutrina de Fichte) ou mesmo no tratado (*Abhandlung*) acrescentado à nova edição do ensaio *Von der Weltseele* (Sobre a alma do mundo).

18. "*Ubi quis durationem abstracte conceperit, nunquam poterit inteligere, qua ratione hora ex. gr. transire possit. Nam ut horat transeat, necesse erit, ejus dimidium prius transire et postea dimidium reliqui et deinde dimidium, quod hujus reliqui superest, et, si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, nunquam ad finem horae pervenire poteris.*" Spinoza: Opp. posth. p. 468. [Schelling cita na versão em latim (*Opera posthuma*. Amstedam, 1677) o seguinte trecho da carta nº 12 de Spinoza, "Sobre o infinito": "Se se conceber abstratamente a duração, confundindo-a com

o tempo, começa-se a dividi-la em partes e torna-se impossível compreender, por exemplo, como uma hora pode passar. Para que passe, com efeito, é preciso que primeiro passe a metade, depois a metade do resto e em seguida a metade do novo resto; e se continuarmos retirando infinitamente a metade do resto, nunca poderemos chegar ao fim da hora" (SPINOZA, Benedictus de. Correspondência. In: *Os Pensadores*. Trad. de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 375). (N.T.)]

19. Vale observar que, nesse conflito, o entendimento comum, em relação ao espaço, sempre se decide mais a favor da infinidade (da falta de limites do mundo), e, em relação ao tempo, mais a favor da finitude (de um começo do mundo). Do mesmo modo [o faz] a religião pública. Essa decisão também se fundamenta na oposição originária de espaço e tempo: que no espaço predomine a unidade e no tempo, a infinidade.
20. Schelling refere-se aqui ao clássico teorema de Pitágoras, segundo o qual: "A soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois retos." (N.T)

Modo mais originário de revelação da verdade, do absoluto, a natureza é, para Schelling, um livro que se dá a ler. Mas só é possível expor o que ela é e faz se repetimos seu processo de forma igualmente criativa. Essa afinidade entre a arte e a filosofia ilumina a escolha pela forma do aforismo. Espécie de hieróglifo, código a ser decifrado, o aforismo é a arte do filósofo, onde o próprio movimento da natureza se reproduz. Na genialidade misteriosa de cada fragmento, o brilho da imaginação intuitiva e a beleza da linguagem simbolizam a natureza em seu segredo mais íntimo, com a nobreza peculiar das coisas inacabadas.

Se o hermetismo desses escritos pode, a princípio, assustar e desorientar, Márcia C. F. Gonçalves guia o leitor através do projeto schellingiano com a esclarecedora introdução que acompanha sua tradução cuidadosa desses aforismos; uma contribuição importantíssima para o estudo desse autor que permanece tão pouco explorado em nosso país.

*Claudia Castro*
Professora de Filosofia, PUC-Rio